This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 1,276,629

SE TAIRE
FAIRE

MÉLANGES

PHILOSOPHIQUES

PAR

M. DUPONT-WHITE

PARIS

LIBRAIRIE GUILLAUMIN ET Cie

Éditeurs du *Journal des Économistes*, de la *Collection des principaux Économistes*
du *Dictionnaire de l'Économie politique*,
du *Dictionnaire du Commerce et de la Navigation*, etc.

RUE RICHELIEU, 14

٢٩٦

MÉLANGES PHILOSOPHIQUES

AUTRES OUVRAGES DE M. DUPONT-WHITE.

Essai sur les relations du travail avec le capital. 1 vol. in-18. Prix. . . . . 5 fr.

L'individu et l'État. 3e édition, revue et augmentée. 1 beau vol. in-8. Prix. . . . . 3 fr. 50

La Centralisation. 3e édit., revue et augmentée. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La liberté politique considérée dans ses rapports avec l'administration locale. 1 vol. in-8. Prix . . . . . 5 fr.

Le progrès politique en France. 1 vol in-8. Prix. . . . . 4 fr.

De l'équilibre en Europe. 2e édition. Br. in-8. (Épuisé.)

Les candidatures officielles. Broch. in-8. Prix. . . . . 2 fr.

Politique actuelle. 1 vol. in-18. Prix. . . . . 3 fr. 50

La liberté, par J. STUART-MILL. Traduit et augmenté d'une préface, par M. DUPONT WHITE. 2e édition, augmentée d'un avant-propos du traducteur. 1 vol. in-8. Prix. . . . . 3 fr.

Le gouvernement représentatif, par J. STUART-MILL. Traduit et précédé d'une Introduction de M. DUPONT WHITE. 2e édition. 1 vol. in-8. Prix. . . . . 5 fr.

LE MÊME. 1 vol. in-18. Prix . . . . . 3 fr. 50

Ces ouvrages font partie de la Collection des économistes et publicistes contemporains et de la Bibliothèque des sciences morales et politiques.

Saint-Denis. — Imp. CH. LAMBERT, 17, rue de Paris.

A 25 A

MÉLANGES

PHILOSOPHIQUES

PAR

M. DUPONT-WHITE

PARIS

LIBRAIRIE GUILLAUMIN ET Cie

Éditeurs du *Journal des Économistes*, de la *Collection des principaux Économistes*,
du *Dictionnaire de l'Économie politique*,
du *Dictionnaire du Commerce et de la Navigation*, etc.

RUE RICHELIEU, 14

1878

Vignaud Lab
4-21-28.

AVANT-PROPOS

Les dissertations qui composent ce volume ont été publiées à différentes époques par différentes revues.

Le morceau intitulé *Positivisme* a paru dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er et du 15 février 1865.

Les autres études ont paru dans la *Revue de France* depuis quatre ou cinq ans.

PRÉFACE

Quand on a le goût de la philosophie, tout y ramène, parce que tout paraît digression et superficie, comparé à ce gîte éternel du grand et de l'obscur. Vous ferez peut-être bien de chercher comment les sociétés s'enrichissent ou se gouvernent, c'est-à-dire comment l'homme peut améliorer sa condition et réprimer sa nature, pour acquérir le plus de bien-être et de droiture possible. Soyez économiste, publiciste même, si c'est votre bon plaisir : vous y trouverez quelque pâture d'esprit. Seulement, sachez bien une chose : dès que vous avez réfléchi trente ou quarante ans sur tel de ces sujets, vous tenez une solution ou vous croyez la tenir, ce qui revient parfaitement au même pour la satisfaction du penseur, pour la fin des pensées en tout cas. Quant à la philosophie, c'est tout autre chose; elle est sans fin, parce qu'elle est sans fond. Elle est, dit magnifique-

ment Platon, l'examen de l'essence des choses par l'essence de l'entendement. Or, comme les choses ne se laissent pas approcher de la sorte, cela vous explique cette tâche du philosophe, qui ne finit jamais.

Il faut toutefois distinguer dans la philosophie, laquelle est à trois fins : — métaphysique, morale, logique, — ce qui agite ainsi l'esprit humain. Elle n'est pas d'un bout à l'autre inquiétude et curiosité. La théorie morale, la théorie logique, ne nous causent pas grand souci. Nous raisonnons juste et nous agissons droit (quand cela nous arrive), sans y être conduits par un grand effort d'étude et de réflexion. La nature ne nous laisse pas au dépourvu sur ces deux points, parce qu'ils importent à la vie actuelle et collective, à la conservation de l'individu, de l'espèce et de la société. Mais nos angoisses commencent à la métaphysique, c'est-à-dire à ce qui dépasse la nature, un nom qui n'est pas usurpé, une étymologie véridique : *Umbrarum hic locus est.* Qui nous dira si nous survivons à la dissolution de nos organes et quel est le genre, le degré de notre persistance personnelle? Là-dessus les philosophes ont la parole : ils l'ont prise, il l'ont gardée depuis des siècles, sans nous éclairer autrement : et cela n'est pas bien surprenant, car les philosophes auraient à prouver : — ou qu'il y a un Dieu sage, un Dieu puissant et bon, obligé par ses attributs à nous assurer une vie éternelle; — ou qu'un Dieu, ainsi fait, n'existe pas, faute de quoi nous mourons tout entiers. L'une et l'autre preuve est laborieuse,

peut-être même impossible. Nos moyens de connaître et de démontrer ne portent pas si loin.

Cela prouve, me dira-t-on, que vous mettez votre orgueil et votre espoir dans une force qui est une infirmité. Vous glorifiez, vous exaltez démesurément la philosophie, laquelle est sans doute l'esprit humain dans son œuvre et sous son étiquette la plus élevée, raison, raisonnement. Mais l'œuvre est rare, et l'étiquette décevante. Ce n'est pas la raison qui vous apprendra quelque chose. Vous lui demandez des secrets éternels, tandis qu'elle ne sait pas même, dans les limites humaines, conduire comme il faut l'individu et la société. Vous en avez un échantillon, vous la prenez sur le fait dans les élections populaires ou académiques. On ne voit pas là que l'élite l'emporte sur la cohue. Dans cette disparité de lumières, mais dans cette parité de passions, un résultat se produit, également équivoque et saugrenu : par où l'on voit bien que la moindre influence sur les hommes est celle de la raison.

C'est le cas vraiment de laisser là votre philosophie, votre raison et tous vos efforts humains. Tournez-vous vers la religion. L'homme n'a pas seulement sa raison pour se conduire. C'est fort peu de chose que la raison, et le rôle en est médiocre : l'homme a surtout des instincts. Ce n'est pas souvent qu'il procède en puissance délibérante. Il faut lui reconnaître de l'intelligence et de la volonté; mais il a surtout des innéités, des instincts, ce qui le dispense d'acquérir ses idées et de pré-

méditer ses actes. Toutes les grandes lois du monde et de l'humanité s'exécutent par la force des instincts. L'homme parle, se conserve, se reproduit, et vit en société par la puissance des instincts, qui est l'œuvre de Dieu, immanente en lui. Après cela, mais seulement après cela, il a la raison pour ajuster des moyens à ces grandes fins, et pour s'expliquer avec la nature, qui est inerte, patiente, qui se laisse étudier et manier, qui ne nous induit en aucune tentation. Parmi ces instincts figurent la théorie morale, la distinction du bien et du mal, enfin la base d'opérations qu'on voit dans le Décalogue. Influence divine que tout cela, révélation initiale et permanente..... qui n'est pas la seule ; car la parole de Dieu se fait entendre de temps à autre pour éclairer et suppléer la raison, pour fortifier et renouveler les instincts.

Le chercheur, le douteur, auquel s'adresse ce langage, va vous dire qu'il ne tient pas à sa raison, s'il trouve ailleurs ce que sa raison ne lui enseigne pas et qu'il lui importe souverainement de connaître. Il ne demande pas mieux que d'abdiquer sa raison, que de l'échanger en quelque sorte contre une parole de Dieu, qui lui apprendrait tout. Il est d'une rare bonne volonté ; il a une telle envie de savoir ces choses d'une autre vie qu'il fera bon marché de toutes les épines, dont il a plein les mains. Il marchera lui-même sur ses propres objections pour aller tout d'abord au fond du problème; il ne vous parlera pas des choses irrationnelles qui se rencontrent

dans telle révélation,— l'éternité des peines, le rachat du coupable par la mort de l'innocent : — ces choses ne signifient pour lui que la grossièreté des hommes et des époques auxquelles s'adressait la parole de Dieu. Il a bien fallu que cette parole se proportionnât à cette humanité. Pour lui, la difficulté n'est pas là ; mais quand on lui commande de se tourner vers la religion, il vous demande laquelle, avec un terrible point d'interrogation ; car la religion n'est pas une, mais plusieurs, pour imposer la vérité aux hommes.

— N'importe laquelle, direz-vous : elles enseignent toutes ce qu'il vous est précieux de savoir.

— Non, vraiment, toutes les religions n'enseignent pas Dieu et l'âme immortelle. Le bouddhisme, qui est une religion pour quelques centaines de millions d'âmes, enseigne l'anéantissement de l'individu, la confusion du moi avec le grand TOUT, le *Nirvana*, le *panthéisme*. S'il faut que je me serve de ma raison pour choisir parmi les religions celle qui est lumière et vérité, je ferai aussi bien de m'en servir pour chercher ces vérités ailleurs et n'importe où, dans le domaine laïque et philosophique aussi bien que dans le domaine religieux. De sorte que l'esprit humain, voulût-il abdiquer, ne le peut pas, ayant à trouver l'autorité qui lui dira tout et qui lui tiendra lieu de sens individuel. Il est clair qne Constantin a dû se servir de sa raison pour opter entre de paganisme et le christianisme.

La philosophie a donc un rôle, même en face des reli-

gions. On lui reproche seulement de ne pas s'en acquitter, et de n'avoir rien prouvé sur les grands sujets dont elle entretient les hommes. Ce grief n'est pas aussi justifié qu'on se l'imagine. La philosophie prouve quelque chose à ses partisans. L'idée de Dieu a fait des progrès, si j'en crois un fort beau livre de M. Caro. Il y a différentes philosophies, comme il y a différentes religions, et chacun a ses adeptes, ses croyants. Où l'on voit combien religion et philosophie sont supérieures aux sciences, c'est à ce signe : que la simple conjecture, le simple aperçu en ces matières, a plus de valeur pour nous que toutes les démonstrations de la géométrie et de la mécanique.

Au surplus, est-il bien vrai de dire, comme nous l'avons fait au début, que la métaphysique soit incapable de progrès, incapable de quelque chose qui ressemble à une solution? Peut-être certaine question est-elle plus nettement posée de nos jours qu'elle ne l'était il y a deux mille ans par Platon. Le disciple de Socrate nous parlait d'un monde intelligible, d'un monde matériel et éternel, enfin d'un être tout-puissant qui avait façonné le monde d'après les idées, d'après les modèles du monde intelligible. Cela fait bien des choses, bien des mondes et bien des pouvoirs. Il n'avait pas le sentiment, le besoin d'unité qui possède la science moderne. Et cela n'est pas bien surprenant chez un esprit et dans un temps si voisin du polythéisme. De nos jours, quelque simplicité est venue en ce sujet, et les

hypothèses sont moins nombreuses, moins chargées.

On va me dire que la philosophie n'est pas seulement la variété des croyances, mais qu'elle en est souvent la négation ; que cet exercice de l'esprit aboutit volontiers au scepticisme, qui est une maladie de l'esprit, une logique pour détruire, le chemin par où les sociétés vont aux abîmes, etc., etc.

A cela, je réponds que le scepticisme est un état régulier de l'esprit, une manière d'être orthodoxe et classique. Si notre esprit n'était pas sujet au doute, c'est-à-dire capable de mouvement, il ne changerait pas, il ne pourrait faire son office, qui est de conduire un monde changeant. Le doute actuel sera peut-être la croyance de l'avenir, de même que le doute d'autrefois est la croyance d'aujourd'hui. C'est ce que nous verrons tout à l'heure ; mais, avant de répondre aux objections que suscite la philosophie, il faut achever d'établir ce qu'elle vaut et montrer tout ce qu'elle sait faire.

Elle n'est pas seulement une application de l'esprit à tel grand sujet : elle est sur tous les sujets une élévation de l'esprit par delà les lieux communs, gagnant les hauteurs, prenant ses raisons au sommet des choses et la lumière dans la nue. Bref, la philosophie fait un esprit et des habitudes d'esprit qui lui appartiennent.

M. Cousin ne faisait pas précisément de la philosophie, mais il montrait son esprit philosophique à certaine séance de l'Institut, où l'on s'informait des agents de la

production. Terre, capital, travail, disaient les économistes; mais le philosophe affirma la présence et la puissance de l'esprit en ce sujet, avec la conséquence que ces instruments sont maniés par l'esprit, que leur fécondité répond à la puissance du moteur, et que la richesse dépend non de tel système d'impôt ou d'échange, mais de la force inhérente ou de l'éducation donnée à l'agent supérieur.

M. Dupin, à la Cour de cassation, et sur une très-humble question de procédure, fit preuve un jour d'un véritable esprit philosophique. La question était de savoir si une notification, destinée au maire, devait être faite à l'adjoint, sous peine de nullité, quand il n'y a pas de maire, la loi n'ayant pas prévu ce cas. Oui, disait M. Dupin : « Peu importe que la loi n'en dise « rien; la loi suprême, écrite ou non, c'est que la puis- « sance publique ne doit jamais être vacante, jamais « sans organe et sans représentant. »

Savez-vous ce qui autorise les testaments? C'est l'immortalité de l'âme. Cette découverte n'appartient à aucun légiste, mais à l'esprit philosophique de Leibnitz. Comme les morts ne sont pas morts, mais vivent en réalité, ils peuvent disposer de la chose qui fut à eux, et les héritiers ne sont que des mandataires du testateur pour la chose dont ils semblent les propriétaires. (*Ideo hæredes tanquam procuratores in rem suam videntur.*)

Nous avons à revenir et à nous expliquer comme il faut sur le scepticisme, qui est, dit-on, la tendance des

philosophes. Cette tendance est réelle, et aussi saine, aussi grande que réelle, car il est aussi nécessaire aux hommes de douter que de croire. Par le doute dont elle tient école, la philosophie est préposée à cette partie des destinées humaines qui consistent dans le changement. Le doute est le changement des esprits, qui doit précéder celui des choses. Remarquez bien que nous ne parlons pas ici de progrès, qui est chose suspecte et contestée, mais de changement, qui est l'évidence même. Quels changements que la liberté du travail, la liberté religieuse, la liberté des enfants à vingt et un ans! L'antiquité ou même le moyen âge eussent jugé ces changements impossibles, et prédit la fin d'un monde qui les aurait réalisés! Tout le passé nous fait voir qu'il est aussi naturel au monde de changer que de persister. Il ne faut pas même établir ici une sorte de hiérarchie entre le changement et ce que nous appelons persistance, conservation, pour considérer l'une comme fondamentale, l'autre comme accidentel et facultatif. Une société ne pourrait pas vivre sans changement. Changer est la manière d'être qui appartient à notre espèce; on pourrait même dire la manière de se conserver, d'être elle-même du moins. Chez une espèce qui porte en elle la liberté de ses mouvements, le principe de cette direction, soit par la notion de l'utile, soit par une certaine vision du vrai, du beau et du bien, le changement est une loi. Si cette espèce ne changeait pas, elle demeurerait au-dessous de sa nature, dont le propre est de con-

cevoir et désirer quelque chose au delà du réel, de dépasser et quitter ce qui est, en un mot, de changer. C'est la philosophie, c'est-à-dire l'esprit libre, qui a charge de l'évolution ; et son procédé à cette fin, c'est le doute, qui dès lors est un état légitime de l'esprit. Pour changer les choses, il faut commencer par en douter. Sous l'empire des religions, le genre humain serait immuable et pétrifié. Les théocraties n'en font pas d'autres, ainsi que cela s'est vu dans l'antiquité égyptienne et que cela se voit encore en Orient. Il appartient donc à certains esprits d'être inquiets, chercheurs. Il faut qu'une société soit organisée pour les produire et s'arrange pour supporter cette fonction. Ils sont le sel de la terre. Le doute, un état d'esprit où arrivent les réfléchis seulement, n'est d'aucune conséquence ou plutôt d'aucune menace pour la société. Qui dit scepticisme dit réflexion ; qui dit réflexion dit petit nombre, minorité, impuissance aux triomphes du nombre et de la brutalité. Ce petit nombre de spéculatifs ne peut la bouleverser ni même l'agiter profondément. Il fait son office, qui est de préparer le changement, d'opérer dans les esprits la transition qui gagnera les faits, de mettre à mal en les mettant à nu les choses qui ont fait leur temps. Cette œuvre est nécessaire et ne touche pas à la paix publique, au maintien de ce qui doit figurer et durer encore parmi les réalités sociales. Celles-ci sont sous la garde des mœurs, elles sont protégées par le nombre. La société pratique plus ou moins sciemment une distinction vitale

entre les choses vieillies, frappées de désuétude, marquées pour abattre, et les choses qui, sans défier toute critique, ont encore un principe de vie par leurs services et dans le respect des hommes. La proportion de celles-ci doit toujours être la plus considérable dans une société. Nous vivons surtout du passé, nous sommes faits de traditions; cependant, si tout est acte de foi dans nos paroles et dans notre conduite, il convient d'ajouter que les objets de foi se renouvellent et que les conditions de la foi sont variables. D'où il suit que la nouveauté a sa place et son droit en quantité moindre, mais nécessaire. La science des hommes d'État, l'instinct politique des sociétés, se montrent dans ce discernement et dans les proportions de ce partage. *Il n'y a jamais eu un moment dans la Constitution anglaise*, dit Mac-Aulay, *où l'élément ancien ne l'ait emporté sur l'élément nouveau.*

— Soit : mais le nouveau a paru de temps en temps et supprimé l'ancien. L'esprit ne peut construire sans détruire, ce qui implique l'opération préalable du doute. Cela serait infiniment grave s'il y avait dans la société des choses immuables, identiques et consubstantielles à notre nature, à notre destinée; mais y a-t-il de telles choses ? Rien n'est moins clair. On dirait, au contraire, que la variation est notre substance, ce que l'histoire montre à chaque siècle, ce que nous laissent deviner les temps préhistoriques, où apparaît une humanité sans les bases humaines, en quelque sorte, du mariage et de la propriété. Quand Bossuet nous raconte les

variations de l'Église protestante, il nous fait une histoire qui est celle de toute Église et même de toute intelligence humaine. Encore une fois, cela n'ôte rien aux droits du passé, aux influences de la tradition, parce que la chose nouvelle, malgré la nécessité qui l'imposera quelque jour, n'est pas moins obligée à paraître comme un accessoire, à s'insinuer comme un détail. Cela tient à ce que les premiers éclairés, les mieux doués, ont été seuls touchés de ce rayon. Si vous me dites que beaucoup de détails, beaucoup d'accessoires constituent un principal, un ensemble, j'en tombe d'accord; mais toujours est-il que de la sorte l'impromptu et la brusquerie des changements sont évités. La continuité, c'est tout ce que demande la nature : *Non facit saltus*, ce que vous pouvez traduire ainsi : Elle prohibe les révolutions. Étant donnée une arme, il lui suffit que la poignée et la lame n'en soient pas changées simultanément.

Non, dira un contradicteur : vous entendez mal l'esprit et l'histoire de l'homme. Si le changement est nécessaire, il ne l'est pas par le doute, c'est-à-dire par l'attaque et la ruine des anciennes idées.

Ce changement peut être tout aussi bien une acquisition d'idées nouvelles qui ne coûte rien au passé, telle, par exemple, que les idées scientifiques nées depuis le XVI^e^ siècle. Voilà de quoi changer le monde par le fait de la science. Et la religion ne s'y épargne pas davantage. Qui est-ce qui change aujourd'hui les hommes de

l'Afrique centrale et de la haute Asie, si ce n'est le mahométisme, qui se répand parmi eux ? Ainsi l'esprit humain n'a pas besoin d'être critique, raison, scepticisme, philosophie enfin, pour opérer des changements. J'ai le droit d'entrer en défiance quand je le vois prenant ces étiquettes et ces voies qui l'acheminent aux catastrophes.

— Préjugé et paradoxe s'il en fut ! Ce n'est pas le scepticisme qui est chose violente et destructive : c'est la croyance. Comment voulez-vous que l'on tue et que l'on brûle en vertu d'un doute ? Il faut être sûr d'une idée pour y sacrifier la vie des autres, et surtout la sienne ; il faut croire pour cela, croire à la vérité dont on est l'organe, croire à l'erreur et à la scélératesse des dissidents. Cela n'appartient qu'aux religions ou à la Révolution française, parce que les doutes dont elle était née s'étaient convertis en croyance. De là les crimes que l'on sait, crimes de fanatisme et non de scepticisme.

Que l'esprit humain doute ou croie, il ne sera jamais que l'esprit humain, c'est-à-dire quelque chose d'imparfait et de borné. Peu importe que sa croyance lui vienne de Dieu. L'idée divine ne peut relever son interprète et son instrument : il faut qu'elle se borne et s'empoisonne en tombant là, tout comme l'eau du ciel se décompose en traversant l'atmosphère de fumier qui s'exhale d'une capitale. Dès que Dieu parle à l'homme en le laissant homme, il voit sa parole incomprise et forcée. La toute-puissance et la volonté divine n'y font

rien, parce qu'il ne dépend pas d'elles de faire tenir l'infini qu'elles représentent dans le fini auquel elles s'adressent.

Un Anglais, M. Fitz Stephen, membre du gouvernement des Indes, en a rapporté cette opinion : que la religion était le fondement des sociétés. Il croit être sûr que les Hindous, que les parias, supportent le régime des castes, parce que ce régime est article de foi, décret d'en haut. Ni l'armée de la reine, ni les cipayes, ni les proconsuls anglais, ni ce qui reste de nababs et de rajahs, n'ont autorité sur l'Hindou. C'est à sa religion qu'il obéit. Il n'est pas soumis, il se soumet. D'où cette conclusion à notre usage : que les lois devaient réprimer toute attaque à la religion. Il a fait un livre là-dessus, à son retour, intitulé : *Liberté, égalité, fraternité.* Il est un théocrate en ce sens et dans ces limites ; mais, si cet esprit juridique et pratique avait regardé l'Europe et son histoire récente, comme il a regardé l'Inde, il aurait pris une tout autre idée des bases morales de notre société moderne. Il aurait compris que les religions, soit comme explication de l'univers, soit comme enseignement moral, trouvent sur leur chemin certaines concurrences modernes. C'est cet état des choses, ou plutôt de notre esprit, qu'on voudrait exposer en peu de mots.

Il faut voir d'abord que la grande affaire des religions, c'est d'expliquer aux hommes l'origine et la fin soit de leur individu, soit du monde qu'ils habitent.

C'est là ce qu'ils ignorent le plus et ce qu'ils aimeraient le mieux savoir : par où une religion est surtout une explication du monde, une théorie de l'univers, une cosmogonie. Tel est, à cet égard, notre besoin de savoir ou de croire à tout prix, que les uns ont imaginé et que d'autres ont cru n'importe quoi, selon l'âge de l'esprit humain. — L'essentiel était une solution quelconque. Les Mexicains croyaient que le monde avait déjà usé quatre soleils, et qu'à la fin du cinquième (celui qui nous éclaire) les hommes seraient changés en singes. Remarquez en passant qu'une religion, fût-elle divine, devait avant tout s'accommoder à cet état des esprits. De sorte que vous ne pouvez mettre en doute la divinité d'une religion à cause de son absurdité. C'est simplement que les hommes étaient absurdes à l'époque où elle s'est fait entendre. Quoi qu'il en soit, l'office éminent des religions était d'apprendre aux hommes leur destinée et non pas la règle de leur conduite. En fait, c'est ainsi que les choses se sont passées. *Les païens avaient une morale*, dit Théodoret : *le paganisme n'en avait pas.* Sur les questions de droit et de devoir, l'homme n'a pas besoin d'être illuminé d'en haut. Il porte en lui-même une aptitude innée à distinguer le bien et le mal. Cette lumière, *qui éclaire tout homme venant au monde*, fait partie de notre nature aussi réellement que les appétits de la brute, et pour faire de nous autre chose que des brutes. Rappelez-vous seulement cet aphorisme : que *nul n'est censé ignorer la loi*. C'est là-des-

sus que vivent les sociétés; et ne me parlez pas à ce propos de la loi pénale, qui a jugé uécessaire d'être expresse et formelle. Cette loi n'est pas pour le malfaiteur, qui sait les commandements de Dieu aussi bien que Moïse : elle est pour le juge, ou plutôt contre l'arbitraire du juge.

Or, aujourd'hui, nous avons la science pour expliquer le monde. Certains savants sont tellement frappés des lois, désormais connues, dont ils ont le spectacle dans l'univers, que ces lois leur paraissent suffisantes, qu'ils n'en demandent pas davantage, et parlent d'un Dieu comme d'une hypothèse superflue. Les cieux leur racontent simplement une merveille d'ordre et d'harmonie : ils n'y aperçoivent pas le Dieu du Psalmiste. Ainsi la science est un des grands faits modernes qui bornent le rôle des religions, qui diminuent leur prise.

Mais l'autorité morale des religions a-t-elle fléchi, est-elle demeurée nécessaire, a-t-elle conservé les mêmes effets qu'autrefois ? C'est ce qui nous reste à examiner.

Un des plus grands esprits de notre temps, Herbert Spencer, s'exprime ainsi : « Si, par les progrès de l'es-
« pèce et l'expérience qu'ils ont acquise des effets de
« leur conduite, les hommes n'avaient peu à peu
« formé des généralisations et des principes de mo-
« rale; si ces principes n'avaient été, de génération
« en génération, inculqués par les parents à leurs
« enfants, proclamés par l'opinion publique, sancti-
« fiés par la religion, et fortifiés par les menaces de

« damnation éternelle, en punition de la désobéis-
« sance ; si, sous l'influence de ces moyens puissants, les
« habitudes ne s'étaient modifiées et si les sentiments
« qui leur correspondent n'étaient devenus instinctifs ;
« en un mot, si nous n'étions pas devenus des êtres or-
« ganiquement moraux, il est certain que la suppres-
« sion des motifs énergiques et précis, édictés par la
« croyance reçue, serait suivie de résultats désas-
« treux. »

Les hommes sont-ils devenus *organiquement* moraux, comme l'entend Herbert Spencer, qui n'ose dire *physiquement ?* C'est beaucoup affirmer. Parler d'amélioration morale, et surtout d'adoucissement, suffirait de reste, à ce qu'il nous semble. En tout cas, le plus sûr est de ne rien supprimer. Nul frein n'est de trop contre la nature humaine, qui ne cessera jamais d'être égoïste. Quels que soient les aplombs moraux acquis aux sociétés modernes, comme elles ont toujours le même péché originel, comme d'ailleurs elles sont toujours en marche, avec cet effet d'élever la notion du devoir, il ne faut licencier aucune des contraintes, aucune des disciplines qui ont accrédité l'ancienne notion. Ce ne sera jamais le cas de dire : A quoi bon l'échafaudage, une fois la construction achevée ? La construction sera toujours en voie d'extension et d'exhaussement.

MÉLANGES

PHILOSOPHIQUES

CHAPITRE PREMIER

Impuissance politique de la religion et de la philosophie.

I

En fait de liberté politique, la France n'a pas plus de science que de traditions.

Certaines sociétés ont de nos jours un grand souci, — l'enfantement de la liberté politique, — et sur ce point nulle lumière n'est venue d'où la lumière vient ordinairement. Je veux dire que la religion et la philosophie n'enseignent rien à personne, absolument rien sur la politique. Cela est fort regrettable, surtout en France, où ne manquent pas moins les enseignements de l'histoire, les préparations du passé.

Pourtant une société ne vit pas seulement de pain, pas plus que l'homme, et c'est surtout pour passer à une vie nouvelle qu'elle a besoin de quelque notion ou de quelque méthode commune et dirigeante. Ce

ciment, cette impulsion, ne peut venir que de son histoire ou de son intelligence, c'est-à-dire de sa pensée actuelle ou de sa pensée d'autrefois, de l'une ou de l'autre en général. Cela revient à dire qu'il n'y a que l'esprit pour lier les hommes et pour les attacher et les conduire à une destinée commune : les intérêts et les instincts, de vrais dissolvants, n'y suffiraient pas. Pendant longtemps, le christianisme a fourni aux sociétés occidentales cette vie de l'esprit, ce lien des âmes. Mais aujourd'hui, en France, la religion, telle qu'elle est demeurée, ne croit pas à la société telle qu'elle est devenue. De sorte que l'on se demande, l'ancienne base de toutes choses s'étant dérobée, ce qui nous supportera, ce qui nous unira pour une chose nouvelle comme la liberté politique, pour une fonction telle que l'exercice de la souveraineté.

A défaut de la religion, il reste sans doute une certaine application de l'esprit aux plus grands sujets, qui s'appelle la philosophie. Platon l'a grandement définie en ces termes : *l'étude de l'essence des choses par l'essence de l'entendement.* Or, mon projet est de démontrer que la philosophie moderne a toujours oublié la politique, et ne nous enseigne rien sur la valeur politique de l'homme, c'est-à-dire sur les aptitudes et les chances de l'homme à se gouverner lui-même. Je ferai voir en outre que rien ne justifiait cette désertion, ni dans les bornes de la compétence philosophique, ni dans la matière capiteuse et combustible du débat politique; que la malfaisance de cette omission a été sensible et désastreuse dans notre histoire; que l'homme ne peut abdiquer la

direction de sa destinée individuelle ou sociale sous prétexte d'influences surhumaines maîtrisant tout; que sans doute des lois supérieures gouvernent le monde, mais qu'elles ont l'esprit de l'homme pour agent; qu'il appartient à cet agent de connaître sa mission et de s'aider lui-même; que, seul parmi les êtres créés, l'homme est capable de modifier son milieu, soit naturel, soit politique et social, et qu'il le devient de plus en plus, ce qui est la notion même du progrès; que l'âge adulte, que l'état de civilisation se marquent, non-seulement par une nouvelle manière de vivre, mais par une manière nouvelle de comprendre et d'exécuter les choses; que les facultés de l'homme se développent comme ses œuvres, par où l'esprit humain devient à certaine heure, — celle qui a sonné pour nous, — devient, dis-je, raison, science, philosophie. Alors l'instinct des premiers âges disparaît, et fait place aux exercices rationnels, qui ont toute leur carrière dans l'achèvement de la cité, dans ce couronnement politique du règne humain où nous prenons possession de nous-mêmes par la souveraineté.

Cette omission de la philosophie, ce déni de science sur une nouveauté non introduite, non *instruite* par les mœurs en quelque sorte, constitue peut-être une de nos impuissances à la liberté politique, c'est-à-dire à la transformation de l'homme en citoyen. *A priori* n'est-il pas étrange que notre plus grande faculté ne se mêle pas de notre plus grande affaire, faute de précédents et de traditions, quand, partout d'ailleurs, nous faisons volontiers œuvre de science et largesse de raison théorique? Il me sem-

ble que cette faculté devrait s'attacher à connaître l'homme et à le connaître tout entier, pour lui mesurer comme il faut ce droit nouveau que les temps lui apportent, et pour l'organiser au mieux dans cette mesure. Ici, de la part des philosophes, tout est lacune, inadvertance, légèreté incompréhensible. Ils nous parlent de nos devoirs, ce qui suppose la société, sans nous dire comment l'homme, un être égoïste, supporte la société et les pouvoirs publics institués contre cet égoïsme. Ils nous parlent des droits du Gouvernement, sans nous dire comment l'homme, un être intelligent et consciencieux, a besoin d'être gouverné, c'est-à-dire contraint. Une question prodigieuse est venue au monde, et le monde ne l'a pas vue, et les plus réfléchis, les plus lucides sont demeurés sans voix... *Oculos habent, et non videbunt.*

Il faut s'arrêter ici pour reconnaître et pour instituer le problème dans toutes ses proportions. Voici au juste où nous en sommes. Il s'agit désormais de prendre le Gouvernement dans la société elle-même et parmi les gouvernés, tandis qu'autrefois le Gouvernement était au-dessus et, pour ainsi dire, en dehors de la société : une domination à base traditionnelle et mystique en quelque sorte. Ici, tout d'abord, une première difficulté : y aura-t-il du respect pour ce Gouvernement d'origine laïque, fait hier, et de façon toute humaine? Jusqu'à présent, le respect et l'obéissance étaient à d'autres conditions; il y fallait les brumes du passé, la consécration du temps, je ne sais quoi d'auguste et presque de divin sur les personnes souveraines.

Mais ne parlons pas de respect quand suffit l'obéissance. Ce Gouvernement nouveau rencontrera peut-être l'obéissance (tant elle est nécessaire); mais voudra-t-il la demander? Remarquez bien que l'humanité, c'est l'égoïsme; que la liberté politique, c'est cette répression confiée aux égoïstes..... De sorte qu'il reste à savoir si le Gouvernement fera son office, étant entre les mains des gouvernés. Peut-on croire que ceux-ci, changés en souverains, vont changer de nature? On dit que les États-Unis n'ont pas de loi contre la banqueroute. Cela nous donne quelque idée de la mansuétude qu'aura toujours une société souveraine pour le vice dont elle est charmée. C'est le cas de rechercher s'il y a exemple en mécanique d'une force agissant sur elle-même. Après tout, la négative ne m'embarrasserait pas, parce que les forces de la nature sont simples et que la force humaine est complexe. Rappelez-vous seulement cette fameuse théorie de l'éclectisme où il n'était question que du *moi*, observant le *moi* avec le *moi*. Je ne sais pourquoi l'on s'en moqua. Où voulez-vous que l'homme prenne, si ce n'est en lui-même, ses moyens, soit d'observation, soit d'action sur lui-même? L'espèce humaine est complexe, ai-je dit, ce qui se reconnaît à deux signes : d'abord les individus sont naturellement inégaux et divers; ensuite l'hérédité et l'éducation accroissent cette inégalité, créant des classes entières inégalement douées, inégalement cultivées. Par où le fond humain offre des prises sur lui-même par lui-même. Seulement il faudrait connaître ce fond, le connaître dans son état actuel et occidental,

dans la variété.et surtout dans la souplesse, dans l'éducabilité de ses éléments. J'attaque formellement la philosophie qui ne nous apprend rien sur l'homme en tant qu'animal politique, qui ne sait rien nous dire sur les rapports de l'esprit humain avec le Gouvernement, sur la valeur et le rôle politique qui appartient à tout homme venant au monde moderne. Il est bien entendu que l'homme est sociable. Cela ne veut pas dire, par parenthèse, que vous avez les vertus de la société, mais que vous avez besoin de la société; que vous êtes né pour la dépendance et la mutualité, avec les devoirs qui sont la charge de vos droits; que vous êtes fait pour abdiquer aussi bien que pour régner, pour subir une puissance collective aussi bien que pour être une puissance individuelle ; en deux mots d'Aristote, que vous n'êtes ni Dieu ni bête pour vous suffire à vous-même. Mais si l'homme est un animal sociable, est-il aussi bien un animal politique? Telle est sa prétention, sa revendication actuelle.

Les hommes se sont avisés, de nos jours, qu'ils étaient capables de se gouverner eux-mêmes, c'est-à-dire d'être à la fois sujets et souverains. Il ne s'agit plus que de trouver parmi eux les organes, s'il y en a, de cette fonction, si elle est possible. Fonction nouvelle entre toutes, où il est question pour les hommes non plus d'agir sur un de leurs semblables, dans un cas isolé, ce qui est le fait des relations privées, mais sur tous, dans tous les cas, d'une manière générale et réglementaire. Disons, tout d'abord, qu'il faut pour cela plus d'intelligence et moins de conscience que dans les rapports privés.

Un degré supérieur d'intelligence est nécessaire pour découvrir les mesures d'un intérêt général et permanent ; mais il faut moins de conscience pour voter une subvention aux hospices et aux écoles que pour faire la charité à quelque vieillard et pour payer l'écolage d'un enfant.

Il convient donc d'étudier les hommes dans ce rôle et de démêler ce qu'ils valent pour cette fonction. Il est clair que cette étude doit regarder à notre esprit et à ses diverses facultés, ce qu'a fait jusqu'à présent toute psychologie. Mais elle doit considérer surtout les ressorts intimes, les influences profondes et substantielles qui déterminent notre esprit, l'impulsion enfin, l'impulsion souveraine, variée probablement, là où elle est, dans l'entendement, dans la sensibilité, dans les nerfs ou dans l'hérédité. C'est ce qui n'a jamais été fait. La science n'existe pas parmi nous sur certaines choses qui ne sont pas moins que la valeur et la destinée politiques de l'homme. Nous n'avons ni psychologie politique, ni morale politique. On n'a pas ébauché, on n'a pas même entrevu l'esquisse des ressorts et des devoirs du citoyen. Et pourtant est-ce que l'humanité, dans son état actuel, là où elle compose le règne politique, peut se passer de science et de combinaison sur une chose aussi grande, aussi nouvelle que le gouvernement des sociétés par elles-mêmes ? La France n'est plus d'âge à se contenter en pareil sujet de hasard ou de caprice. Comment ! nous raisonnons nos routes, notre vapeur, nos télégraphes, nos procédés fiscaux et tous nos services publics, d'un raisonnement fondé sur la connaissance des

forces naturelles, des lois économiques... et nous serions sans philosophie sur la chose publique, sans raisonnement emprunté à la connaissance des forces humaines, de la nature humaine enfin, forte ou faible !

On va me dire que la science est absolument étrangère aux institutions humaines et qu'elle n'a rien à prévoir, rien à régler dans l'institution des pouvoirs publics ; que ce domaine appartient à d'autres influences, naturelles ou divines, surhumaines en tout cas et irrationnelles. Laissez-moi vous répondre que cette abdication de raisonnement, ce déni de science, est chose absolument nouvelle et sans exemple. Les plus grandes choses et les plus nécessaires commencent par l'instinct et se passent de science à leur début, justement parce qu'elles sont grandes et nécessaires et qu'elles doivent paraître à tout prix : telle est la chasse, telle est l'agriculture, tel est le gouvernement. Mais les hommes finissent toujours par la science sur ce qu'ils ont exécuté d'abord le plus naturellement et le plus instinctivement, par exemple en ce qui touche le langage, la production, la guerre, la répression. Quant à la liberté politique, la science n'a pas encore parlé sur ce sujet. Jamais on n'a étudié l'homme à cette fin. Sur cette humanité nouvelle, qui croit avoir assez de conscience et d'intelligence pour se gouverner elle-même, ni la religion, ni la philosophie ne nous apprennent rien. Est-il croyable que la science, ayant porté ou suivi l'homme de l'enfance à l'âge adulte, de la barbarie à la civilisation, ne l'accompagne pas à ces hauteurs pour faire ce qu'elle a

toujours fait, éclairant ses voies et fortifiant ses instincts, lui apportant parmi le réel où il se débat quelque chose comme l'idéal où il doit tendre, comme la raison des faits et la règle des actes.... à moins qu'il n'y ait une chose, la plns obscure et la plus compliquée de toutes, la chose publique, où la science et la religion, ces institutrices de l'homme, soient superflues et évincées ? C'est ce que nous verrons plus tard avec détail et insistance. On peut dire qu'il y a parmi nous une nouvelle humanité ; que dans le monde, par delà tous les règnes connus, minéral, végétal, animal, humain, il a paru un règne nouveau où les êtres se gouvernent eux-mêmes, supérieurs en cela, non-seulemnnt aux castors et aux abeilles, mais à l'Asie et à l'Afrique, sans parler de presque tout le reste. C'est l'organisation de ce règne en France qu'il s'agit de découvrir. — S'il existe, dites-vous, il trouvera bien le moyen de vivre et de durer. — Oui, mais la condition pour les hommes parvenus à ce règne est de savoir ce qu'ils font. Ils représentent dans l'humanité un âge nouveau, celui de la vie consciente, délibérée et rationnelle, au lieu de la vie instinctive et spontanée par où commencent les sociétés. Si quelque chose caractérise le progrès, c'est un accroissement de vie, surtout de cette vie, de ce savoir-vivre en quelque sorte où se déploient les plus hautes facultés de l'homme. Après la religion, je ne connais que la philosophie, parce qu'elle est la plus haute, la plus compréhensive des sciences, pour vaquer à cette recherche de l'organisme politique : on pourrait s'étonner profondément de ce qu'elle n'en fait rien,

et même de ce qu'elle n'en soupçonne rien. Prenant en considération des choses modernes, comme la physiologie et la biologie, elle pourrait bien s'informer de la sociologie, abandonnée à quelques sectaires.

II

La philosophie est-elle recevable, sous prétexte qu'elle est uniquement métaphysique, morale et logique, à s'abstenir de politique?

Pourquoi donc vous en prendre à moi ? s'écrie la philosophie. Je suis la métaphysique, je suis la morale, je suis la logique : je ne suis pas et je ne fus jamais la politique : pourquoi le deviendrais-je?

— Parce que vous êtes la science de l'homme, et que la politique est désormais le Gouvernement pris parmi les hommes, au lieu qu'autrefois elle cachait sa tête dans les cieux, ou tout au moins dans les nuages lointains du passé. Vous êtes la science des principes, ainsi qu'il me souvient de l'avoir entendu dire à un illustre professeur. Peut-être n'entendait-il par là que les principes de la morale ; mais alors il se trompait. Où prendre les principes de la loi politique, si ce n'est dans la nature de l'homme, dans cette partie de notre nature que nos sens n'atteignent pas : une recherche qui est œuvre métaphysique, c'est-à-dire s'en prenant à ce qui dépasse la nature physique? La philo-

sophie, *parte meliore sui*, a un nom qui oblige, un nom qui porte jusque-là.

Mais la philosophie persiste à nier qu'elle soit la science de l'homme dans cette ampleur, dans cette latitude. C'est comme si, réplique-t-elle, vous me demandiez compte de l'homme physiologique, historique, préhistorique. Adressez-vous pour cela aux sciences naturelles, à l'anthropologie, par exemple : je me récuse sur tous ces points. Il n'est pas en moi non plus de suivre et d'expliquer l'homme dans le moulin politique. Je l'ignore à cette œuvre ; je ne le dirige pas dans cette carrière, où il appartient à d'autres influences. Interrogez les publicistes, si vous êtes en quête de formules constitutionnelles et de mécanismes politiques. Invoquez les religions, si vous voulez quelque prise profonde sur les hommes. Adressez-vous aux sociologistes, si vous tenez à savoir la marche des sociétés pour prévoir leur avenir et leur droit. Enfin allez et renseignez-vous comme bon vous semblera. Mais laissez en paix la philosophie, qui n'a jamais prétendu, si ce n'est dans une boutade de Platon, dicter aux sociétés leur esprit et leurs lois politiques. C'est bien assez que j'apprenne aux hommes le raisonnement, le devoir, leur éternel avenir par Dieu et par l'âme. Ne m'en demandez pas davantage : je n'en sais pas plus long...

Voilà une série, une surabondance de réponses dont l'ensemble est spécieux et étourdissant, mais dont aucune ne supporte l'isolement.

Non, je ne m'adresserai pas aux publicistes ; je n'ai rien à leur demander, parce qu'ils sont les simples commentateurs de la loi qui existe, tandis qu'il

s'agit de la loi à faire et du personnage humain dans cet office. Peu m'importent d'ailleurs les mécanismes, les formules et les recettes, quand même les publicistes en tiendraient école. Ce que je veux connaître, c'est la force à mettre dans le mécanisme politique, le frein et l'élan dont cette force est capable ; bref, c'est l'homme et ce qu'il a d'aptitudes, de virtualité pour gouverner les hommes. — Les religions ? Je ne saurais non plus les invoquer, parce que leur royaume n'est pas de ce monde, parce que la chose nouvelle et prodigieuse qui apparaît en politique n'est, après tout, qu'une chose terrestre, indifférente à ses yeux. Quant aux sociologistes, ils considèrent les lois de l'histoire comme extérieures au monde ; je les récuse pour cette inadvertance qui est de ne pas comprendre l'histoire des sociétés humaines, comme étant l'histoire de l'esprit humain. Ainsi, ne comptez ni sur eux, ni sur la religion, ni sur les publicistes, pour vous exonérer du concours politique dont vous êtes tenus. Si vous êtes de ce monde, si vous appartenez aux hommes et à la terre, si avez cela vous avez souci de l'idéal à l'usage des sociétés, vous avez à faire vos preuves politiques. Vous êtes la philosophie pour faire suite aux religions, pour vous acquitter de l'œuvre terrestre qu'elles dédaignent, pour en savoir ou du moins pour oser en dire plus long que les religions. Vous professez l'émancipation d'esprit, la hauteur et l'indépendance des vues; mais alors d'où vient que vous êtes ignorants et muets sur la société moderne? Vous n'êtes pas plus au niveau et au courant du monde actuel que telle orthodoxie d'une intolérance

célèbre. Si vous êtes indépendante, vous l'êtes à la manière des réformés qui se contiennent dans les limites de la Bible. Seulement, vos limites, à vous, ce sont vos devanciers : or, ces devanciers, Kant, Descartes, Socrate surtout, ont eu de l'audace. Faites comme eux ; faites comme les littérateurs qui ne recommencent pas le roman de *Théagène et Chariclée*, ni même les romans de *Clélie* et de *Cyrus*, qui dans leurs fictions dépeignent et racontent la société de nos jours. La littérature est par là une expression sociale. Mais la philosophie, arriérée et cantonnée comme elle l'est, qu'est-ce qu'elle exprime ? Une pure abstraction, un homme vague, indéterminé, élémentaire, qu'on ne rencontre nulle part, qui n'est d'aucune époque, d'aucune societé. — Vous me direz que c'est l'homme normal et universel, que sous ces traits généraux il est une force libre et pourvue d'un idéal, avec le devoir au cœur, avec l'éternité pour avenir, et qu'il vous suffit de décrire l'homme en cet état, avec ces perspectives. — Non, cela ne suffit pas, cela n'est pas une étude de l'homme qui est un être changeant, qui compose une société changeante, où le devoir est fait pour changer. Vous ne pouvez isoler l'homme de la société. Il a des devoirs qui varient selon l'état de la société, et un avenir qu'il méritera ou déméritera par une conduite, par une vie différentes selon le différent état de société où il vit. Il est clair, par exemple, que la société, en se gouvernant elle-même, crée un être nouveau, l'État, comme organe du droit et du bien publics. Cet être est son mandataire à ces deux fins, où apparaissent des devoirs nouveaux. Quand je dis un être, je ne

charge rien, car l'État représente l'avenir, les générations futures. En outre, dans sa force, dans sa science et dans sa richesse, il représente les individus et les classes qui n'ont rien de tout cela et auxquelles l'État anglais, par exemple, accorde une dotation annuelle de deux cents millions. Bref, l'État a des devoirs auxquels ne pensait pas Joad dans l'admirable leçon qu'il fait à Éliacin. La chose à remarquer ici, c'est que les hommes ne prennent pas possession de la société et des pouvoirs publics, sans être appelés à comprendre de nouveaux devoirs, sans créer par là un exhaussement de la morale reçue, bref, sans grandir et s'améliorer... à condition qu'ils y suffisent. Ce dernier point est celui qu'il faudrait étudier, quand on est la philosophie, pour succéder et suppléer aux religions, quand on se donne pour l'âge métaphysique de l'esprit humain, supérieur apparemment à l'âge théologique. Si la philosophie est science et lumière, c'est pour étendre son rayon sur les nouveautés qui paraissent, sur les nécessités qui se déclarent et requièrent théorie. Le christianisme a promulgué la morale parmi les hommes ou du moins ce progrès moral qui s'appelle charité et fraternité. Quant au progrès politique, il s'est fait en dehors de la science aussi bien que de la religion ; nulle autorité d'esprit ne l'a reconnu et proclamé, par où une consécration lui manque. S'il y a un équivalent et un pendant du mot devofr, qui est le mot droit, et qui suppose un appareil, une machine comme la liberté, il faut convenir que ce côté des choses s'est révélé, s'est imposé de lui-même, et qu'il lui manque, même à l'heure qu'il est, une con-

firmation aussi bien qu'une origine scientifique.

Il suffirait, pour connaître un animal, de l'étudier comme on a fait de l'homme, parce que l'animal ne change pas, et qu'une fois connu, il l'est à jamais. Mais l'homme change, ce que signifie parmi les chrétiens le dogme de la chute et de la rédemption, ce que signifie ailleurs la foi au progrès. D'où il suit que l'homme est à étudier dans l'évolution de ses facultés et dans le dernier état, dans l'équilibre actuel de ses aptitudes qui font peut-être de l'homme un citoyen.

Aristote, qui était à la fois naturaliste et publiciste, ferait aujourd'hui la même description du cheval qu'il y a deux mille ans. Mais de l'homme?... Si Descartes, au lieu de dire : *Je pense, donc je suis*, avait pu dire : *Je pense, donc je gouverne*, croyez-vous qu'il n'aurait pas aperçu l'être humain sous un autre jour? Voyez donc le théâtre et le roman. Est-ce qu'ils offrent au public les mêmes peintures et les mêmes leçons qu'Euripide, Aristophane ou Théocrite?

III

La philosophie peut-elle s'exonérer de la politique, en alléguant qu'elle n'est pas une science universelle?

Mais un cri s'élève, le cri que voici, d'un philosophe indigné : Savez-vous, en définitive, quel est votre grief contre la philosophie? un grief absurde. Vous lui reprochez de n'être pas une science géné-

rale, une encyclopédie, une explication universelle. Mais cela n'existe pas, cela est impossible, si ce n'est dans l'enfance du monde, par le fait des religions. Hésiode et Moïse avaient beau jeu pour tout expliquer aux hommes dans un temps où les hommes ne savaient rien et ne pouvaient juger l'explication. Mais le moyen aujourd'hui de trouver ce dernier mot, où excellaient les premiers initiateurs? *Au commencement*, dit Anaxagore, *les choses étaient ensemble; l'esprit les divisa et les arrangea.* La science a opéré parmi les hommes comme l'esprit créateur dans le chaos. Le monde adulte sait tant de choses qu'il les divise pour les expliquer comme pour les faire. Il n'y a plus de science ayant réponse sur tout et tenue de tout prévoir. En tout cas, la philosophie n'est pas cette science, encore qu'elle ait l'esprit de l'homme pour objet. Sous ce prétexte, parce qu'elle est intitulée de la sorte, vous pourriez aussi bien lui demander compte de tout ce qui se passe dans la société, moralement, économiquement, scientifiquement, etc., car tout y dépend de l'esprit, qui est le sujet de la philosophie. Mais il y a plus : si la philosophie devait connaître et démontrer l'homme tout entier, elle aurait à donner le dernier mot non-seulement de la société, mais de l'univers, à fournir une explication cosmique, pour ainsi dire; car l'homme est relatif à l'univers, et on ne connaît un être que moyennant la connaissance des êtres et des forces avec lesquelles il est en rapport pour en être influencé et conditionné apparemment d'une manière quelconque, comme patient ou comme obligé, comme victime ou comme bénéficiaire, comme créature peut-être. Je reconnais

qu'on n'en demande pas tant à la philosophie. Toutefois, on lui en demande trop en insistant comme on vient de faire sur le compte de l'homme politique.

Voilà un philosophe qui cherche bien haut son excuse, son immunité. Mais grimper n'est pas répondre. Il me suffit de lui rappeler son titre en ces termes : Vous êtes philosophe, et dès lors vous ne pouvez vous retirer et lâcher l'homme à la porte de la cité, comme si, une fois là, il était un étranger pour vous. Vous l'y suivez, il me semble, pour lui parler devoir... devoir envers Dieu, devoir envers ses semblables, devoir envers lui-même. Est-ce que, par hasard, la politique n'aurait pas ses devoirs? Vous avez un chapitre intitulé : *Morale*. Pourquoi votre morale n'est-elle pas politique? Vous avez des moralistes comme Dugald-Stewart, fort admiré de M. Cousin, qui parle appétits et affections. Pourquoi ne parle-t-il pas *égoïsme* et *sociabilité ?* Cette dernière distinction est autrement fondamentale que les plus grandes antinomies connues, telles que corps et âme, instinct et raison, sens moral et sens physique. C'est là que réside notre plus grande duplicité, la plus puissante en œuvres. Or, pas une science, ni psychologie, ni physiologie, ne s'occupe de l'égoïsme et de la sociabilité. — Ce sont là, dites-vous, des produits de nos facultés : le dénombrement, l'analyse de ces produits dépasse l'œuvre philosophique. — Pardon, c'en est l'impulsion. — Vous ajoutez que ce sont des instincts. Encore une fois, pardon : je ne puis voir un instinct dans l'égoïsme qui fait un tel emploi de l'esprit, et du plus réfléchi, du plus raffiné, ni dans la sociabilité qui institue l'État, ce qui veut dire combinaison et

prévoyance. Ces deux ressorts, dont le nom au surplus importe peu, ne sont-ils pas d'autres facultés que celles dont l'analyse vous absorbe? L'égoïsme et la sociabilité ne sont ni de l'ordre purement physique, ni de l'ordre purement moral. L'égoïsme n'est pas un pur instinct : boire, manger, dormir, se reproduire, voilà des instincts. L'égoïsme n'est pas seulement pour l'homme la passion de vivre et de se conserver, mais d'améliorer sa vie, sa condition; c'est une préférence, une complaisance pour nous-mêmes, que nous portons en toute rencontre. L'égoïsme de l'ambitieux ou de l'avare n'a rien de commun avec les appétits. D'un autre côté, certains appétits, très-saillants chez l'homme, ne nuisent nullement à ses qualités sociables, et même ne l'empêchent pas d'être volontiers généreux, bienveillant et dévoué. Le jeu de ces ressorts dans la nouvelle machine politique, voilà ce qu'il faudrait connaître et ce que je vous reproche de négliger. Je ne vous demande pas pour cela d'être une science générale : je vous demande une théorie des ressorts politiques qui appartiennent à l'homme moderne; je ne vous demande pas non plus la conception et l'élaboration d'une de ces machines qu'on appelle Constitutions. Je m'adresse à vous uniquement pour connaître la force sur laquelle et par laquelle ces machines doivent agir : c'est-à-dire l'homme. Ici, vous ne le nierez pas, nous sommes en pleine psychologie, en pleine morale, au cœur même de votre domaine et de votre compétence; seulement il ne suffit plus que vous m'appreniez d'où viennent nos connaissances, si elles sont innées ou acquises, si elles proviennent d'un germe héréditaire,

si l'association des sensations est le procédé qui fait et peuple notre esprit, si notre esprit a la portée absolue, si l'utile et le juste ne font qu'un. Il ne suffit même plus d'analyser nos facultés cognitives et affectives. Par-dessus tout cela, vous avez à regarder les ressorts supérieurs qui nous donnent l'impulsion, tout comme certains physiologistes s'informent non-seulement des fonctions, non-seulement des organes qui sont nos facultés physiques, mais de la force vitale. Ici le mot est précieux, bien trouvé : encore qu'il soit contesté en physiologie, il reçoit ici toute son application, puisqu'il s'agit, soit de l'égoïsme par lequel nous nous conservons, soit de la sociabilité par où nous recherchons le milieu en dehors duquel nous ne pouvons pas vivre. C'est dans ces termes, c'est à cette profondeur qu'il faut connaître l'homme si l'on veut savoir ce que vaut l'homme pour fonder les pouvoirs publics, c'est-à-dire pour se gouverner lui-même. Égoïsme et altruisme sont les organes, s'il y en a, de cette fonction nouvelle, si elle existe, qui consiste pour les sociétés à se réprimer elles-mêmes. Je ne sache pas que jamais philosophe ait regardé de ce côté. Au fait, rien ne les y sollicitait : — ni les anciens, parce que l'homme de la cité antique était un souverain évident, né dans la pourpre des facultés les plus politiques ; — ni les modernes, parce que la question n'était pas mûre, parce qu'il ne s'agissait pas encore de l'homme en qualité de citoyen, de souverain, et que les pouvoirs publics ne se prenaient pas encore dans la société, mais lui étaient extérieurs et supérieurs, comme une tradition, ou même comme une révélation.

Les anciens avaient des esclaves ; cela tranchait pour eux beaucoup de problèmes, et les tranchait par l'égalité de tous les hommes libres. La question qui se dresse parmi nous n'existait pas pour les vingt mille citoyens d'Athènes, une société de pairs et d'égaux ; mais elle est née parmi les modernes, et les modernes ne l'ont pas vue. Nos psychologues et nos moralistes sont restés, à cet égard, sur les traces de Platon, et cela dans une société où l'homme du peuple n'a guère mieux que l'intelligence de l'esclave antique, tandis qu'il a tous les droits du citoyen antique..... Notez ces deux points-ci. Nos philosophes ont oublié de prendre en considération cette nécessité de travail manuel, ces bornes d'esprit, et, en même temps, cette portion de souveraineté qui caractérisent de nos jours l'homme du peuple. Ils n'ont pas songé à étudier l'homme sous ces divers rapports, qui est l'homme le plus nombreux, le plus élémentaire. En ce sujet, tout est compétence de leur part ; mais, en même temps, tout est lacune et désertion.

IV

La philosophie aurait dû donner aux pouvoirs nouveaux la base que donnait le christianisme aux anciens pouvoirs.

Ici, toutefois, il me vient un doute, un scrupule. Je persiste à croire que la philosophie a des obligations en matière politique et qu'elle les néglige totalement. Mais cette négligence est-elle un grief? Nous

a-t-elle causé un véritable dommage depuis quatre-vingts ans que nous tentons fortune de ce côté? Si la philosophie eût fait son métier sur l'homme et sur le rôle de citoyen qui, de nos jours, semble échu à l'homme, est-ce que la philosophie eût été écoutée?

Parmi tant de colères et de préjugés pour entraîner, pour empoisonner tout, est-ce que la connaissance de l'homme pouvait apporter en nos affaires politiques quelque modération, quelque lumière? C'est ce qui nous reste à examiner. Or, nous verrons tout à l'heure l'effet des passions, qui est réel et terrible. Toutefois, j'incline à croire que, faute de science, nous avons eu un véritable luxe de bévues et de désastres, que nous avons pâti et erré plus qu'il n'était nécessaire. Comment l'homme réussirait-il à la plus grande chose du monde sans y avoir appliqué ses plus grandes facultés? C'est pour cela, peut-être, que l'expérience de 89 n'a pas porté tous ses fruits.

Au moins, il est vrai de dire qu'en ce qui touche la liberté politique, nous n'avions pas plus de science que de précédents. Depuis deux siècles environ le pays n'avait pas été convoqué : et l'on ne peut pas dire que le droit du pays ait été, pendant tout ce temps, professé et revendiqué par les esprits, à défaut d'exercice pratique. Vous m'opposerez les théories de Montesquieu et de Rousseau. A cela je réponds que ces théories n'étaient pas à une hauteur suffisante, c'est-à-dire psychologique. Songez donc, quand vous parlez politique moderne, que vous parlez de l'homme et de ses aptitudes actives, d'un

droit sur autrui qui va jusqu'à la contrainte. Vous ne pouvez plus, comme Bossuet, tirer la politique de l'Écriture sainte; mais vous devez la tirer d'aussi haut, et lui faire une base non moins consacrée.

Ce n'est pas qu'il n'y eût, au siècle dernier, quelque chose comme une psychologie : il y a celle de Condillac; mais elle ne concluait pas à la liberté. Elle ne pouvait avoir d'autre conclusion que celle de Hobbes, c'est-à-dire l'asservissement humain, fondé sur l'égoïsme des hommes, sur leur impuissance à comprendre autre chose que la peine et le plaisir, à subir d'autres mobiles que l'espérance ou la crainte, d'autre empire que celui de la force. C'est déjà beaucoup que la psychologie du XIIIe siècle n'ait pas fait obstacle à 89; à coup sûr elle ne pouvait en être le fondement et le point de départ logique.

Allons donc! s'écriera tel empirique : allez-vous dire que la santé sociale soit subordonnée à la psychologie? Où donc était la psychologie des Anglais pour être libres comme ils le sont devenus? Mais, à ce compte, la société aurait péri depuis longtemps ou plutôt elle ne serait pas née. — Non, je ne vais pas si loin. Je dis uniquement ceci : une société ne vit pas seulement d'instincts, de contraintes, de hasards; il lui faut un aliment et une impulsion d'esprit, surtout pour changer sa vie politique. Songez donc que toucher à la souveraineté, c'est toucher à l'axe même de la société. Quand vous voyez une grande société sous les mêmes lois, sous le même pouvoir, vous voyez là une des œuvres humaines qui ont pris le plus de temps à s'établir, à se fixer. Tous les publicistes sont d'accord aujourd'hui sur le pro-

grès difficile entre tous que constitue cette fixité. Cela est difficile, parce que les hommes ne se fixent de la sorte que sous l'empire d'une idée commune qui crée le pouvoir public et qui les y soumet. C'est cet accord pour obéir qui fait les grandes sociétés. Mais si l'idée d'où naissait ce pouvoir vient à changer, si ce pouvoir est ébranlé, s'il est question d'un renouvellement du pouvoir, l'aventure est terrible. Où retrouver ce lieu et ce frein? Ce n'était pas de trop, vraiment, de toutes les disciplines accumulées par la tradition. Que deviendront-elles, la tradition disparaissant? C'est pourquoi je maintiens que tout déplacement de souveraineté doit avoir une base selon ce fardeau; qu'il y faut, soit la puissance des traditions améliorées, soit l'illumination d'une théorie, d'une bonne nouvelle, d'un évangile en quelque sorte. Car, encore une fois, il faut voir en quoi consiste l'œuvre du pouvoir, œuvre double s'il en fut, laquelle est de maintenir le juste et de traiter l'utile.

Rien dans notre histoire ne nous avait préparés à cet exercice, à ce progrès laborieux; rien ne s'y prêtait dans notre religion. J'ajoute que rien dans la connaissance, dans la démonstration philosophique de notre nature, ne suppléait à ce défaut d'éducation et de concours. Or, je ne crois pas qu'on gouverne les hommes sans les connaître et qu'on s'empare d'une société sans la lier par une idée commune et forte. C'est ce que signifie le mot religion, et c'est l'office dont surent longtemps s'acquitter les religions. Il faut se donner ici le spectacle de l'humanité, laquelle, en ses plus humbles débuts et dans sa plus grossière enfance, montre une certaine gran-

deur. Or, cette grandeur, il faut bien le remarquer, est celle de l'esprit et de ses besoins, de ses appétits, qui apparaît pour la première fois dans le monde avec le règne humain. L'homme est surtout un être intelligent, qui a besoin de science, de croyances tout au moins. Sa première curiosité est sur lui-même, et la première satisfaction de ce besoin lui est donnée par la religion. C'est pourquoi une religion est surtout une explication universelle, une théorie du monde et de l'humanité. Le caractère universel, encyclopédique des religions en est tellement la substance, que la morale tient une place secondaire dans les religions primitives. *Les païens avaient une morale*, dit Théodoret, *mais le paganisme n'en avait pas*. Rien n'est plus vrai : cherchez donc quelque chose comme le Décalogue, soit parmi les anciens, soit parmi les sauvages décrits de nos jours par sir John Lubbock. De sorte que, quand tel naturaliste croit distinguer l'homme du reste des animaux en l'appelant un animal religieux, il lui reconnaît simplement l'intelligence et n'avance guère la question. En tout cas, si l'homme est *surtout* un animal religieux, c'est parce qu'il est surtout un animal intelligent. Sa religiosité tient à son intelligence, parce que la religion est ce qui répond à sa plus grande curiosité, laquelle est sur lui-même, sur son origine, sa fin et son milieu, c'est-à-dire sur le problème de la destinée, comme dit Jouffroy. Il ne suffirait pas de dire que l'homme a besoin de croire : en parlant ainsi, on pourrait supposer que l'homme a besoin d'un principe d'action purement instinctif. Le fait est que nous sommes tout autres : nous avons be-

soin d'un principe d'action qui s'adresse à notre esprit, si grossiers, si rudimentaires que puissent être au début et ce principe et cet esprit.

Voulez-vous l'exemple d'une domination durable et assise sur ses vraies bases? Prenez le christianisme. Il a tout dit à l'homme sur lui-même et sur ses semblables. Il a plus de portée morale qu'aucune autre religion; mais il n'a pas omis le côté encyclopédique et, pour ainsi dire, cosmique des religions. Là est la preuve de ce que vaut une forte connaissance de l'univers et surtout de la nature humaine, enseignée aux hommes. Voilà près de deux mille ans qu'il règne, pour avoir aperçu distinctement la malice humaine, pour cette portion de vérité qui réside dans le dogme du péché originel, et pour avoir fondé tout un culte, toute une morale, toute une politique sur cette base fondamentale de la répression nécessaire des hommes. Il n'a pas tout vu dans l'homme. Son excès est de conclure contre la vie, en quelque sorte, à force de répression, d'anéantissement. Mais il faut y reconnaître néanmoins une grande moitié de la vérité, la plus grande peut-être, ou du moins la plus nécessaire à la vie sociale. Nous savons aujourd'hui où est l'autre moitié, laquelle consiste à fortifier l'État, qui est l'organe du droit parmi les hommes, mais en le prenant parmi tous les hommes et en lui reconnaissant un office non-seulement de compression mais d'éducation et d'exaltation. Quoi qu'il en soit, le christianisme nous montre comment on gouverne les hommes, qu'on les prend par l'esprit et que la condition de les dominer est de les satisfaire à cet endroit, bref, d'être une science.

Ce n'est pas que le christianisme fût une science à la façon moderne. Toutefois, c'était une conception universelle, et telle était cette conception qu'elle a suffi, qu'elle a tenu lieu d'explication à l'esprit humain d'il y a deux mille ans. C'en est assez pour prouver que l'homme est un esprit, et que, pour être compris et obéi par les hommes, il faut s'adresser à leur esprit, qui n'a pas toujours les mêmes besoins, les mêmes exigences, mais qui n'abdique jamais, avec cette conséquence qu'une institution ne peut s'établir dans les faits avant d'avoir passé par l'esprit des hommes, et d'y avoir reçu, dans l'état actuel de l'esprit humain, une démonstration.

V

Ce gouvernement des esprits, dont une religion fournit l'idéal, est-il nécessaire dans l'œuvre politique, qui est une œuvre où le droit naturel a son évidence?

Mais, encore une fois, direz-vous, la prédication et la propagande philosophique sont-elles donc nécessaires pour cela? Le moyen d'admettre que la psychologie soit un préambule voulu pour le développement des sociétés selon l'idéal du droit? Est-ce que les idées du bien et du mal, du juste et de l'injuste n'ont pas leur évidence innée dans l'application politique et sociale, aussi bien que dans les rapports privés? — Non vraiment, il s'en faut de tout. Évidence dans le cas privé, obscurité dans le cas politique. Ainsi nous

pouvons bien présumer que le droit commun, et même que le droit, est fait pour toute société humaine. En tout cas, il est clair que l'impôt proportionnel, que la défense de l'accusé, que le droit aux places, que l'égalité des successions, convenaient à la société française de 89. Il est évident que de bonnes lois nous étaient dues; mais c'est tout autre chose de savoir si nous étions capables de faire nous-mêmes toutes nos lois, même politiques et relatives à la souveraineté.

Il y a deux choses dans le gouvernement : l'observance du juste imposée à tous, et le discernement de l'utile, le traitement du bien public. Œuvres compliquées s'il en fut. Il suit de là que gouverner n'appartient pas à tous indistinctement, mais aux plus capables; que le droit politique n'est pas un droit naturel, comme de prier, de travailler, d'échanger, d'aller et venir, etc. Le droit politique offre une question de capacité, question épineuse et malaisée entre toutes. Là il n'existe plus d'évidence, plus de règle toute tracée, pas même pour les conditions de l'accès aux places. On évalue, on tâtonne, on cherche et on réalise comme on peut une solution. Le droit pur, la théorie morale, n'est plus ici une lumière. Il faut décomposer, analyser le gouvernement et la société pour reconnaître ce qui peut être offert et adapté de gouvernement à chaque classe de la société. Bref, il faut pénétrer la nature humaine, scruter la race, interroger et peser le tempérament comme la culture des hommes. Rien n'est difficile comme de déplacer le pouvoir. Une loi agraire est un jeu, comparée aux tentatives de changement politique. Nos pères de 89

n'ayant pour s'éclairer et s'appuyer ni l'histoire nationale, ni un fonds suffisant d'études philosophiques, psychologiques (c'est le mot propre), ont obéi à des passions, à des rancunes, à des préjugés, bref, à un parti pris de réaction contre l'ancien régime. Là surtout est le secret de la Constitution de 91. Et cette réaction n'a pas été épuisée par cette Constitution. Elle s'est continuée, elle s'est propagée jusqu'en 48, où elle a dit son dernier mot, qui est le suffrage universel appliqué soit à l'élection des représentants, soit à celle du Président de la République. On ne saurait imaginer une réaction plus achevée, plus caractérisée. Ce pays est un coursier qui a fait de la tête la queue. Sous l'ancien régime, le peuple était la seule classe qui n'eût pas de droits ; sous le nouveau, où le nombre est souverain, le peuple est le seul qui en ait.

Quand, par hasard, les constituants de 89 avaient l'esprit libre, quand ils faisaient œuvre de réflexion et de théorie consciencieuse, c'était pour construire la cité, soit sur le modèle anglais, dont nous n'avons pas les précédents et les éléments, soit sur le modèle de la cité antique. .

Il faut mettre en présence des problèmes de 89 un constituant de cette époque avec ce qu'il sait d'histoire et de philosophie. Il s'agit de droit commun d'abord ; pas de difficulté là-dessus. Il mettra le droit aux places dans sa première Constitution ; il en fera même l'article premier, ainsi conçu : « Tous les citoyens sont admisibles aux places et emplois, sans autre distinction que celle des vertus et des talents. » Reste le fond des choses. c'est-à-dire le

gouvernement à constituer. Étant entendu désormais que le gouvernement doit être pris dans la société, parmi les hommes qui ne le composaient jusqu'alors que d'une manière passive, à titre de sujets... il s'agit de faire avec ces sujets des souverains, avec ces hommes des citoyens. Ici, grand embarras du constituant, qu'il soit élève de Condillac, d'Helvétius et de Rousseau ou du séminaire qui avait enseigné l'abbé Maury. Ce qu'il sait au sujet de l'homme par voie de philosophie est uniquement ceci : que les idées de l'homme lui viennent par les sens ; que l'idée du juste est celle de l'utile et provient d'une sensation ; que l'homme est parfait sortant des mains de la nature ; que les lois et les gouvernements sont coupables d'avoir corrompu ce chef-d'œuvre.

Voilà un législateur peu renseigné jusqu'ici ; il va trop présumer de la bonté humaine et de l'efficacité des lois, ce que M. Guizot reproche formellement à l'Assemblée de 89. Changer une statue en homme, il s'y entendrait comme Condillac, son maître ; mais il s'agit de changer un homme en citoyen, à quoi rien absolument ne l'a préparé. Cependant le monde a connu des citoyens, le monde antique. On pourrait y regarder et se faire quelque idée du phénomène par les voies historiques. L'antiquité a laissé des livres où elle s'est décrite, et ces livres sont quelquefois des monuments.... Admirez ici la malechance de nos pères. Ce qu'ils vont consulter là-dessus, ce n'est pas Thucydide, Démosthène, Aristote, Aristophane jugeant leurs contemporains.... c'est Plutarque, écrivant à six cents ans de là « *laudator temporis acti*, »

une satire du présent, un roman, une légende du passé.

VI

OBJECTION. — La philosophie n'a rien à voir en matière politique, où les intérêts et les passions ont seuls la parole.

Soit, me dira tel philosophe, nos constituants de 89 étaient novices et peu préparés à leur besogne. Ils ignoraient l'homme, ils savaient mal l'histoire, la philosophie leur faisait défaut. Mais la philosophie a-t-elle un rôle dans les nouveautés qui changent le gouvernement? Le fait est qu'elle y semble appelée. Mais regardez-y de plus près; elle en est incapable, elle en est même exclue; car tout dans ce sujet appartient aux mœurs ou aux passions. Suivez-bien ce dilemme: Un peuple fait des réformes ou des révolutions. Dans le premier cas, il exécute des œuvres qui lui sont suggérées par l'expérience, il obéit aux précédents et aux traditions, tout en les améliorant : il trouve dans le passé son point d'appui en même temps que son point de départ, sa voie toute tracée, sa lumière, sa limite. A quoi bon la philosophie en pareil cas? Qu'est-ce que viendraient faire dans une œuvre circonscrite et mûrie de la sorte ces déploiements de raison théorique, ces inventions et ces ascensions au plus haut de notre nature, au sommet de notre idéal, la philosophie

enfin? Que si, au contraire, un peuple éclate, bondit, renverse, ce qui est le cas des révolutions quand les réformes ont été longtemps déniées, quelquefois même quand elles sont accordées (tant le cœur humain, le cœur populaire, surtout, a de retours et de facéties !...), c'est l'heure des violences ; la parole est aux rancunes, aux colères, aux réactions systématiques et démesurées. Si tout à l'heure, c'est-à-dire pour les cas des réformes, la philosophie était trop haute, trop compréhensive, si elle était superflue pour cause de transcendance, elle l'est ici comme chose inaffective, paisible et rationnelle. De sorte qu'elle ne sert à rien dans aucun cas. Vous lui reprochez de ne pas paraître sur un théâtre qui lui est fermé, dans un rôle qui appartient à d'autres.

Ces remarques ont de l'agrément, avec un tort cependant, qui est de constituer un dilemme. Jamais on n'a contenu et embrassé un sujet entre les deux branches d'un compas, surtout un sujet humain et politique, qui aura toujours quelque chose de complexe et d'infini. Il n'y a pas dans toute la logique de procédé plus hasardeux que le dilemme. Il ne faut jamais dire de deux choses l'une, et faire dépendre de là une démonstration (j'aimerais autant dire qu'il n'y a que des nez camus ou des nez aquilins), parce qu'il y en a toujours une troisième qui survient et fait tomber la conclusion. Ici, par exemple, ne dirait-on pas qu'il n'y a que le cas des réformes paisibles et celui des nouveautes violentes, des révolutions ? Mais il n'en est pas ainsi, même dans la société la plus fantasque, même chez la race la plus capricieuse, laquelle rencontre çà et là des moments luci-

des, quelques résipiscences, ne fût-ce qu'à titre de réaction. Il est certain que, même parmi nous, ce grand sujet des Constitutions politiques a été quelquefois, en certaines parties, abordé et délibéré avec une véritable liberté d'esprit, avec le choix des solutions. Rien de violent dans les débats qui préparèrent en 1848 le mode de nomination du président, dans le travail qui prépara la constitution du Directoire en l'an III, mauvaise peut-être, mais non pour cause de violence et d'impromptu. On en peut dire autant de la Charte de 1814, de la Charte de 1830 et de toute la Constitution républicaine de 1848. A certains moments, le calme se fait, même sur les plus grands sujets, sur les plus capiteux, et les lumières de la raison ont leur effet ou leur éclipse, celle-ci très-sensible, très-fatale. C'est ainsi qu'en 1831 fut abolie l'hérédité de la pairie, quand tout, dans un passé récent et présent pour ainsi dire, en recommandait le maintien, et que tout, dans notre avenir démocratique, réclamait impérieusement ce contre-poids nécessaire. C'est ainsi encore que l'élection du Président fut attribuée en 1848 au suffrage universel, C'était un excès, une énormité, et la suite le fit bien voir, car elle fit un démagogue couronné, un coup d'État triomphant, parce qu'il mettait fin à cette Constitution. Mais ce que je veux montrer est uniquement ceci : qu'on se décida de la sorte en pleine paix de la rue, sans obsession, sans nécessité impérieuse, que le feu n'était pas à ces questions, et qu'elles furent mal résolues parce qu'elles avaient été mal étudiées, faute de connaître l'histoire, la France, les hommes surtout, les hommes de notre

pays et de notre temps, enfin faute de philosophie.

On peut croire que cette faute est désastreuse et malfaisante quand on voit que tel sujet, étudié rationnellement, scientifiquement, a été résolu à souhait, si bien que la solution en dure encore.

Je veux parler ici des questions religieuses, réglées qu'elles furent par le Code civil, par le Concordat et par nos diverses Constitutions dans des termes, dans un esprit d'apaisement et de conciliation qui porta ses fruits. C'est que le mot de tolérance était depuis des siècles dans toutes les bouches et sous toutes les plumes, ce qui est un chemin pour passer dans les esprits et dans les lois. Peut-on en dire autant de la liberté politique, du droit national? Pour ne parler que du dix-huitième siècle, M. de Saint-Priest, qui a fait l'histoire de cette époque, ne constate les hardiesses politiques de la pensée que vers le milieu du siècle; tandis que ce qui le remplit d'un bout à l'autre, c'est la Fronde religieuse, commencée même, on peut le dire, dès le siècle précédent, et marquée par l'apparition du mot *libertin*. Mais il y a une preuve de ce que cet historien soupçonne seulement. Cette preuve, c'est *l'Encyclopédie*. S'il y a un livre qui exprime et résume le dix-huitième siècle, c'est *l'Encyclopédie;* et si ce livre a lui-même un résumé, on le trouve dans la fameuse préface qu'y a mise d'Alembert, un morceau qui passait dans son temps pour magistral et achevé. Or, ce livre n'a pas un mot sur la politique, ni dans cette préface, ni dans toute sa substance. Il s'ensuit que les « droits humains, » pour employer un mot de M. Augustin Thierry,

n'étaient guère étudiés, si ce n'est sous l'aspect religieux. De là, parmi nous, l'établissement de la tolérance religieuse, tandis que la tolérance politique est encore à venir. Pour arriver à l'apaisement religieux. il y a eu, sans doute, la lassitude et l'horreur des massacres; mais il faut compter aussi l'élaboration et la propagande des plus grands esprits, Erasme, Rabelais, Bayle. On en vit un premier effet, qui fut le traité de Westphalie, où les gouvernements abolirent, comme cause de guerre, la dissidence religieuse. Après cela, vous voyez cent cinquante ans de persécutions et de disputes sur ce terrain, dans l'enceinte de chaque nation, où finalement les hommes s'entendent pour se laisser les uns les autres penser et prier à leur manière. Quant à la tolérance politique, elle porte en soi de bien autres difficultés, dont nous ne voyons peut-être que l'aurore. Ce que sera le poids du jour, je vous le laisse à penser. Je ne puis me défendre de citer ici les fortes paroles d'un conventionnel, très-inaperçu, dont on vient de retrouver les œuvres : « Les hommes s'accusent et se « haïssent faute de s'entendre, se font la guerre « faute de savoir s'arranger, et semblent ne pouvoir « ni vivre ensemble, ni se passer les uns des autres. « Ce monde qui, d'un bout à l'autre et dans son « ensemble, ne paraît qu'une grande injustice, qu'un « grand crime, n'est au fond qu'une grande erreur, « qu'un grand et fatal *malentendu*. » Le fait est que les hommes s'ignorent et se préjugent avec malice et noirceur, prêtant à autrui encore plus de malfaisance et de malveillance qu'ils n'en portent en eux-mêmes. On conçoit par là tout ce qu'ils gagneraient à s'ob-

server et à s'étudier comme des articles d'histoire naturelle.

N'est-il pas inconcevable qu'une société, qu'une race théorique comme la nôtre, soit à court de théories sur un sujet quelconque, principalement sur le plus grand de tous, et qu'un siècle environ d'expérience n'ait pas fait son éducation politique?

Voyez donc la chimie, née de Lavoisier, à la même époque précisément où Turgot parlait de progrès! La chimie a fait des pas de géant, des pas qui sont des services. Quant à l'idée de Turgot, elle n'a suscité et rencontré que des révolutions et des réactions. C'est que la chimie touche seulement aux choses, lesquelles sont passives, et aux forces de la nature, qui ne sont quelquefois que des forces d'inertie surmontable. Mais il ne suffit pas de dire, pour expliquer cette différence entre la fortune de Lavoisier et celle de Turgot, que la politique touche aux hommes qui sont des forces actives, résistantes, entreprenantes même. Il y a un point où les gouvernements et la force politique trouvent les hommes parfaitement soumis et maniables. C'est le cas où ils opèrent comme organes du droit pour le maintien de l'ordre. Dans cette limite, un gouvernement est tellement nécessaire que tout lui est acquiescement et concours. Mais l'État s'acquitte d'un autre office comme organe du bien public. Ici, tout lui est aquilon, parce que les intérêts dont se compose le bien public sont nombreux, divers et hostiles; c'est pourquoi le gouvernement, qui est si nécessaire et si consenti universellement, est en même temps si contredit et si marchandé.

On ne peut nier la part qui revient ici à l'intelligence et à ses combinaisons. Toutefois, l'intelligence n'a pas eu, dans nos vicissitudes politiques, le juste empire qui lui appartient, faute d'étude et de préparation. Certainement il y a eu parmi nous des passions pour tout perdre; mais il y a eu aussi des idées fausses, quand par hasard il y avait idées. J'appelle idées fausses celles de Rousseau sur la nature humaine, parfaite en sortant des mains du Créateur, se dépravant sous l'action des lois et du régime social. Peut-être en faut-il dire autant de tel chapitre de Montesquieu sur les gouvernements mixtes proposés à notre imitation. Prenez au mot Jean-Jacques et Montesquieu, vous n'aurez plus qu'à copier le gouvernement de l'Angleterre, ou même à supprimer tout gouvernement et à déchaîner les hommes. La vérité, c'est que les hommes ont toujours besoin d'être gouvernés, même en cas de progrès, sur la matière même du progrès, où les abus de l'égoïsme sont toujours imminents. Quant à l'Angleterre, elle avait un gouvernement, non pas mixte (l'aristocratie y était tout), mais modéré, et cette modération était celle, non de la Constitution, mais des hommes, c'est-à-dire de l'aristocratie. Ce grand corps suffisait et se bornait à contenir de petits rois. Mais nous, quelle aristocratie avons-nous pour réduire des Bonaparte ou des Bourbons au rôle constitutionnel? Il ne nous reste, quand ils déméritent, qu'à les renverser. La France était donc sur une mauvaise piste par le fait de ses plus grands penseurs, qui, au siècle dernier, lui proposaient l'exemple anglais, ou l'état sauvage sous le nom d'état de nature.

Au sujet de la philosophie qui nous manque et des maux qui tiennent, en politique, à cette lacune, je réduis mes observations à ceci : s'il y avait une connaissance de l'homme et de ses mobiles principaux, une connaissance non-seulement de l'homme isolé, mais de l'homme dans l'association politique, de l'homme assemblé en quelque sorte, cette science serait tout autre chose que la philosophie actuelle : elle rendrait à l'occasion de véritables services, et l'on ne pourrait pas dire que la politique française est un drame intitulé : « les Jeux de la Haine et du Hasard. » L'ignorance y a sa part, une ignorance bien prouvée, réparable peut-être, mais inconcevable chez un peuple qui se pique en toutes choses de philosophie et de transcendance, où a passé peut-être le grand courant de l'esprit humain, mais sans y avoir laissé la science ou la tolérance politiques, c'est-à-dire une conception universelle des choses ou une tolérance universelle des idées. Que tout le monde s'entende sur les choses fondamentales ou que tout le monde supporte la dissidence sur ces choses, l'effet est le même pour la paix sociale. Ce grand courant, intercepté de la sorte, a peut-être pris un autre chemin, celui de l'Angleterre, par exemple, qui est à cette heure en travail de la science nouvelle et générale, s'appelant théorie de l'évolution, où le progrès aperçu par Turgot n'est plus qu'un détail.

Ainsi la science est en faute, la philosophie a manqué à ses devoirs; la raison humaine et française, qui se pique pourtant de théorie, qui excelle aux escalades, n'en a pas fait ce qu'il fallait pour

nous révéler la cité moderne, la cité où *l'homme n'obéit pas à l'homme*, pour employer certaines expressions de Bossuet, qu'il prête à Luther comme une erreur et un excès.

VII

La philosophie peut-elle dire qu'elle s'occupe de l'homme élémentaire et normal, que le citoyen est un homme accidentel, pas davantage?

La philosophie se défend... Il faut voir comment. « Pourquoi voulez-vous, dit-elle, que je m'occupe du citoyen, lequel est quelque chose de récent et peut-être d'accidentel parmi les hommes, quelque chose même peut-être de précaire et de douteux? Pourquoi rechercher les conditions de vie d'un être et d'un milieu qui n'est peut-être pas viable, qui n'est que d'hier, çà et là? Prouvez-moi d'abord que l'homme est capable d'une fonction politique et que les sociétés sont faites pour se gouverner elles-mêmes. Jusque-là il me plaît mieux de considérer les hommes dans cette donnée large et morale où ils n'ont que des rapports civils et privés. Au fond, leur existence est faite et tissue de ces rapports, tandis que l'existence politique, le rôle de citoyen, ne figure dans la société qu'à titre d'exception et d'accident, si ce n'est d'anomalie suspecte et hasardeuse. »

Voilà un langage assez pompeux.

La vérité, c'est que les philosophes doivent toute

leur attention et toute leur étude au citoyen, parce que le citoyen est l'homme dans son dernier état, qui est apparemment celui du droit et de l'avenir; ils le doivent par la même raison qu'ils étudient l'homme, non pas dans l'enfant, mais dans l'adulte, non pas dans le sauvage, mais dans le civilisé. C'est le sentiment d'un naturaliste anglais (V. *Vestiges of natural history of creation*) que le genre humain n'a pas encore toutes ses variétés, qu'il n'en a que quatre ou cinq, et ne peut en rester là, quand l'espèce immédiatement inférieure à l'homme, le singe, a plus de cent cinquante variétés. Quelle que soit la valeur de cette théorie, on pourrait considérer comme une des phases de notre développement, comme une des nouveautés inhérentes au règne humain, la fonction politique, ou plutôt le règne politique, tel qu'il vient d'éclore en Occident. Voilà où il faut regarder. Est-ce que vous prenez pour sujet d'étude, dirai-je aux philosophes, l'homme qui pratique ou qui pratiquait la polygamie, la polyandrie, les castes hindoues, l'esclavage africain, les combats de gladiateurs? — Non, disent-ils, c'en est fait de ces choses : nous avons laissé derrière nous cette humanité. — Soit; mais vous m'avouerez que le problème politique et actuel est vivant au possible. Si vous ne le discutez pas parce qu'il fait question; si vous ne discutez pas davantage, parce qu'elles sont condamnées et trépassées à jamais, certaines institutions lointaines ou anciennes, il me semble que vous bornez étrangement votre compétence et vos services. Combattez et réfutez, s'il y a lieu, le droit du citoyen; mais de grâce ne l'omettez

pas. Il existe, il a la possession, et vous ne pouvez le passer sous silence qu'à la condition d'avoir détruit son titre et montré sa vanité.

La psychologie doit être désormais politique et, pour ainsi dire, nationale. Qu'est-ce que signifie, qu'est-ce que pèse aujourd'hui cet homme élémentaire et abstrait qui était le sujet de l'ancienne psychologie? Comme l'humanité a deux mille ans de plus que du temps d'Aristote, comme elle s'est transfigurée dans cette longue expérience, c'est en son dernier état qu'il faut la considérer, par la même raison qu'Aristote considérait et étudiait non les barbares, non les contemporains de Cécrops ou du vieux Cadmus, mais les Grecs, ses contemporains. L'homme abstrait et primitif, le même partout, n'existe plus nulle part et ne peut plus être l'objet d'une science.

Il nous reste à suivre et à considérer la philosophie sur un terrain nouveau, où sa défense est de dire qu'elle n'a pas à s'occuper de politique, parce que ce sujet est interdit à l'humanité, et se gouverner par des lois qui n'ont rien d'humain.

VIII

OBJECTION. — La philosophie n'a rien à voir en politique, parce que c'est chose régie par des lois ou des volontés surhumaines.

Jusqu'à présent, nous avons essayé de faire voir que la philosophie est en faute et en retard avec le monde moderne, parce qu'elle n'enseigne pas la poli-

tique ; que, de nos jours, elle aurait dû étudier l'homme pour y découvrir les facultés et les ressorts du citoyen, ce qui est tout aussi nécessaire que la découverte de ses droits : que cet oubli est dommageable au plus haut point dans ce pays, d'abord parce que ses mœurs et son histoire ne l'ont pas préparé à se gouverner lui-même, ensuite parce que le catholicisme dont il fait profession réprouve absolument cette nouveauté. Par où il arrive que nous sommes sans lumière religieuse ou philosophique, c'est-à-dire sans base intellectuelle pour changer de vie et pour prendre possession de nous-mêmes par la souveraineté.

Cela entendu, nous avons exposé comment se défendent les philosophes. Ils ont plus d'une réponse dans leur thèse. Ils ne se piquent pas d'une science universelle, laquelle ne serait pas de trop pour reconnaître la base politique des sociétés. Sans doute, il est vrai de dire que l'analyse de l'esprit humain est leur fait ; mais cet esprit et ses observateurs n'ont rien à démêler avec un sujet où règnent absolument les passions, les préjugés, les instincts. Il suit de là que l'enseignement politique appartient, non pas aux moralistes, aux psychologues, mais aux économistes, aux publicistes, quand cet enseignement est possible et n'est pas suppléé par la force absolue des lois ou des mœurs.

Les philosophes vont plus loin. Ils récusent en ce sujet, non-seulement la philosophie, mais l'humanité. Savez-vous, disent-ils, la raison souveraine et péremptoire que nous aurions dû vous donner tout d'abord ? La voici : les philosophes ne sont tenus à

rien envers la politique, parce que la politique est supérieure aux hommes, lesquels n'ont de prise en ce sujet par aucune de leurs facultés, pas plus que sur les langues, sur la végétation, sur l'économie animale. Ici l'on ne parle plus des instincts, ni des contagions intellectuelles pour faire l'œuvre que vous demandez à la philosophie. On vous dit que cette œuvre appartient tout entière aux décrets divins ou aux lois naturelles (à votre choix). L'humanité en ce qu'elle a de plus haut, la science en ce qu'elle a de plus moderne, sont absolument étrangères à l'avénement des institutions politiques. Elles n'ont rien à prévoir, rien à régler dans la constitution des pouvoirs publics.

Cette question, comme on le voit, est celle du rôle politique de la science. En d'autres termes, elle pourrait se poser et se développer ainsi :

Les hommes peuvent-ils sciemment et délibérément changer la société, c'est-à-dire façonner et arranger un fait, un état qui s'impose à eux comme nécessaire ? Avec ce qu'ils ont de facultés naturelles, d'aptitudes héréditaires et composées, de notions transmises ou acquises, peuvent-ils préméditer et opérer des modifications politiques ? L'esprit humain qui, à coup sûr, est capable de développement, peut-il devenir l'esprit des lois ? Et si ce développement consiste dans une perception supérieure du droit, peut-il agir sur la société sous forme de pouvoirs nouveaux ou améliorés ? Ou bien, au contraire, tout relève-t-il, dans ce domaine, des traditions, des précédents, des instincts ? Tout procède-t-il en vertu de lois qui s'ignorent et de germes qui se développent

confusément, les choses s'arrangeant d'elles-mêmes, parmi ceux qu'elles intéressent le plus et qui semblent capables de les comprendre, sans nul concours de ces intérêts, de ces intelligences, sans qu'elles y aient pris part, ni dans le dessein primitif, ni dans l'exécution ?

Nous voilà devant une grande question ; mais pour la résoudre, nous avons à monter plus haut et à regarder encore au-dessus d'elle. Le moins que l'on puisse faire ici est de s'informer en passant des pouvoirs de l'esprit humain. Quel est le droit et la puissance de cet esprit? Est-il de force à conduire l'individu, à maîtriser la nature, à modifier, à réformer la société et le gouvernement ?

Je sais bien que le gouvernement des sociétés, que le progrès dont elles sont capables par combinaison humaine, est tout ce que comporte et annonce la question.

Toutefois, s'il était prouvé que l'esprit humain est destitué de toute action, soit sur lui-même, soit sur la nature, comment admettre qu'il fût capable d'agir sur la société? Comment la société, cette manière d'être, j'allais presque dire cet être d'une complication supérieure, lui obéirait-elle, quand les complications moindres échappent à ses prises?

Cela nous conduit à faire un pas de plus et à jeter un coup d'œil sur le rôle des sciences en général : par là j'entends l'esprit humain dans son attitude volontaire et réfléchie, ou, si vous aimez mieux, la raison humaine. Il nous faut rechercher ce que, dans cet état, nous pouvons sur la nature, ce que nous pouvons sur nous-mêmes. Si rien, la société nous

échappe; — si quelque chose, peut-être est-elle livrée à nos entreprises et à nos combinaisons.

IX

Rôle politique de la science.

Il s'agit donc des pouvoirs de l'homme, ce qui ne semble pas la matière d'un chapitre bien long. *A priori*, voici une conjoncture bien capable de le commencer et de le finir : l'homme n'ayant rien créé en lui ni hors de lui, comment aurait-il le secret de gouverner quelque chose? Où prendrait-il le principe d'un pouvoir quelconque? Un étranger, tel est l'homme parmi l'univers et même dans sa propre gaîne; étranger non-seulement à l'évolution des astres qui l'éclairent, mais à sa propre vie, dont les fonctions s'accomplissent en lui et sans lui. Il ignore également ce qui se passe dans son ventre et dans la chevelure des comètes. Cet être qui n'a ni le secret ni le sentiment de sa vie personnelle, n'en a pas même le spectacle. Et cette société, qui est son atmosphère, son milieu pour naître et pour vivre, en dehors duquel l'homme est impossible, inconcevable même, il ne l'a pas faite davantage. Et l'on ne peut pas dire qu'il se relève par ses proportions apparentes. Considéré par ses surfaces, il a l'air de peu de chose; si on le compare aux masses et aux durées qui peuplent l'infini, on dirait un atome, un point éphémère. En-

core une fois, comment allons-nous trouver dans un être ainsi fait et ainsi venu le principe d'une domination, d'une action quelconque sur son milieu?

Disons tout d'abord une chose : que ce principe nous échappe ou nous apparaisse, le fait est là; je veux dire le fait d'un empire humain sur le milieu habité par les hommes, milieu physique ou social.

Il faut donc absolument que l'homme se relève par quelque endroit, qu'il ait quelque part sa force et sa grandeur, mais laquelle? Par où? Vous me direz peut-être, avec Paseal, que c'est un roseau pensant. Je connais cette éloquence.

Mais montrez-moi donc en quoi cette pensée est un attribut purement humain, par où l'homme est supérieur à tout le reste de la création; car, à côté de Pascal, j'aperçois Descartes, tellement intrigué par ce qui paraît d'entendement dans les bêtes, qu'il en fait des automates conduits par un instinct qui est apparemment une loi de la nature, un décret d'en haut.

Direz-vous, avec Aristote, que l'homme est un animal politique, sociable? Mais les castors, mais les abeilles...

Direz-vous, avec un grand naturaliste de nos jours, que l'homme est le seul animal religieux? Mais pouvez-vous savoir si les animaux ne prient pas? Ne voyez-vous pas la prière qu'ils adressent quelquefois à l'homme?

Cherchons ailleurs ce qui distingue l'homme. Cet étranger, cet atome dont nous parlions tout à l'heure, a cela de capital et de souverain que, seul parmi tous les êtres, il est capable de changer son milieu, y

échappant, y résistant par une force qu'il s'agit de reconnaître. Il fait du feu et triomphe de la température ; il fait de la lumière et triomphe des ténèbres ; il fait du droit commun, et même de l'équité, de la douceur légale, parmi des êtres inégaux qui semblent les victimes prédestinées les uns des autres. Cela n'appartient qu'à lui ; ici commence un règne nouveau dans l'univers, ici apparaît une substance nouvelle en dehors de tout ce que nous connaissons.

Oui, le cours des choses et des lois naturelles, ou bien la volonté divine, a créé dans son temps et dans son lieu un être qui ne sait rien de lui-même, rien de l'univers, rien de sa propre vie ; mais cet étranger n'a pas moins des dons supérieurs par où il arrive à connaître et à maîtriser des êtres, des choses, des relations, d'abord inconnus et indépendants de lui, au milieu desquels il a été jeté. En quoi consistent ces dons ? Il est malaisé de le reconnaître. L'homme ignorant, mais capable d'apprendre, est-il un miroir qui réfléchit les choses, ou une force active, un instrument qui, s'y appliquant, les pénètre et les démasque ? Ou même a-t-il les deux propriétés ? Je laisse de côté ces questions ; je constate seulement cette marque de facultés supérieures et inouïes, qui est la puissance de l'homme sur son milieu, et j'ajoute que cette puissance n'est pas celle de nos sens ni de nos appétits, mais celle de notre raison.

Et ceci, je le constate seulement par l'histoire ; l'observation appliquée à l'homme isolé n'y suffirait pas, car on n'aperçoit rien dans l'homme isolé, ou presque rien, qui ne lui soit commun avec les automates de Descartes. Que si vous prenez l'homme

d'une certaine époque et d'une certaine classe pour y admirer la grandeur de l'esprit humain, vous ne pouvez en rester là et mettre en oubli tout le passé d'où est née cette grandeur, tout le patrimoine qui a fait cette richesse, toute cette éducation qui n'a porté l'homme si haut que par le don de maîtriser et d'améliorer son milieu. Là apparaissent les titres du genre humain ; là vous saisissez un être faisant lui-même ses lois, ou du moins progressif en vertu d'une loi, laquelle n'a rien de commun avec les lois du monde physique, ni universalité, ni permanence, ni périodicité. L'homme est supérieur aux autres êtres parce qu'il change son milieu. Cette supériorité est celle d'un être libre, à voir les allures de ce changement, qui sont l'intermittence et la variabilité ; — d'un être intelligent, à voir la qualité de ce changement, qui est un progrès. L'homme agissant sur son milieu, c'est qu'il lui est supérieur : et comme ce milieu est matériel, c'est que l'homme est immatériel ou fait d'une matière toute spéciale, tout extraordinaire, indissoluble.

On voit là combien de choses nous sont données, nous sont révélées par ce fait que l'homme est capable de changer son milieu. Je veux retenir et remarquer uniquement celle-ci : cette capacité, par où il est supérieur au reste de la création, est justement ce qui résout la question de savoir si l'homme peut toucher avec sa raison aux pouvoirs publics.

Évidemment, il le peut, parce que ces pouvoirs sont nécessaires au maintien de la société, qui est elle-même le milieu nécessaire de l'homme ou plutôt une partie de l'homme, puisque l'homme ne se con-

çoit pas sans une société pour le recevoir à sa naissance et lui enseigner la vie. Il faut même dire que ces pouvoirs ne peuvent se passer d'un fondement rationnel et scientifique, quand ils n'ont pas de racine dans le passé, dans les traditions et dans les mœurs, qui, d'ailleurs, ne sont elles-mêmes qu'une œuvre de raison éparse et détaillée dans les choses, à mesure que les choses paraissent et requièrent l'esprit humain.

Vous avez remarqué peut-être que, parlant de modifications dans la cité, dans le milieu moral de l'humanité, je parle uniquement de celles qui ont pour objet les pouvoirs publics. C'est que la difficulté est uniquement là. Toute autre modification se décrète ou même s'accomplit sans rencontrer grand obstacle : on change la loi des successions, on change même les monnaies, et les changements ont lieu non sans résistance et lenteur peut-être, mais avec un succès réel et final, encore que l'on touche par là aux choses les plus anciennes et les plus intimes. Où l'obstacle commence, où le maniement des hommes devient difficile, c'est quand il s'agit de changer, de déplacer les pouvoirs publics, parce que ce maniement des hommes est celui des esprits et des intérêts, les uns se trouvant appelés à une fonction nouvelle qu'ils ne savent pas, les autres se regardant comme dépossédés d'une fonction ancienne et exclusive dont ils se croyaient seuls capables. Il y a là, j'en conviens, de quoi remuer et troubler une société. Pourquoi cependant la raison et la science humaines seraient-elles inférieures à cette tâche, et incapables d'imposer les changements qu'elles ont reconnus

nécessaires? Puisqu'elles ont réussi à mettre dans les successions l'égalité au lieu de l'aînesse, puisqu'elles ont su se créer de toutes pièces une machine comme le jury, pourquoi n'auraient-elles que mécomptes et échecs nécessaires sur tout autre arrangement de la société? Nous venons de citer des institutions nouvelles, pénétrant au plus profond des mœurs et des usages, lesquelles toutefois ont pris pied parmi nous avec empire et acclamation. Pourquoi donc des mécanismes, des combinaisons de pouvoir, nés de la même source rationnelle, et touchant peut-être les hommes d'une manière moins intime et moins quotidienne, seraient-ils frappés d'impuissance et d'avortement? Y a-t-il donc une fatalité inhérente au mot politique, pour borner tout effort de la raison humaine dès que cette étiquette apparaît, et pour livrer la chose à je ne sais quelles influences mystérieuses, occultes, inappréciables, de telle sorte que la raison, qui est la force humaine pour conduire les affaires de ce monde, soit absolument sans rôle et sans voix dans cette partie des choses humaines?

Il faut croire qu'ici le temps fait quelque chose à l'affaire; car il ne vous échappera pas que tout ici se ramène à une question de temps. Les pouvoirs qui fonctionnent en toute société ne sont pas des pouvoirs immuables; l'histoire nous les montre subissant des altérations profondes, des changements très-visibles, mettant quelquefois des choses nouvelles sous l'ancienneté des noms et des formes, retenant quelquefois l'ancien esprit sous des étiquettes nouvelles. Rien n'est plus historique que cette évo-

lution, cette allure des gouvernements. Quand elle est lente, insensible et graduelle, cela s'appelle l'action des mœurs, cela devient plus tard un précédent, fonde une tradition et s'impute dans les temps ultérieurs à je ne sais quelle force latente, instinctive, spontanée, menant les peuples et les rois sans qu'ils s'en doutent. Mysticisme que tout cela ! Ces changements partiels qui surviennent dans les pouvoirs publics sont œuvre de raison, d'une raison qui comprend les besoins nouveaux et qui répond à ces besoins par des combinaisons nouvelles, par un ajustement de fins et de moyens où le discernement et la volonté ont tout leur empire. « Il n'y a pas eu un mo-« ment de la Constitution anglaise, dit Macaulay, où « l'élément ancien ne l'ait emporté sur l'élément nou-« veau. » — Soit, mais pourquoi cette Constitution, si résistante et si compacte, a-t-elle admis la nouveauté? Qui donc a pu vaincre la tradition sur certains points, à certains moments, si ce n'est la raison, si ce n'est un besoin profondément ressenti, qui dans les esprits élevés s'exprimait comme un raisonnement, et dans les textes législatifs comme une déclaration de principes?

Ainsi les pouvoirs changent dans la société, et ces changements émanent de la raison. Seulement, il y a telle société où ces mutations arrivent l'une après l'autre, pas à pas, graduellement, tandis que dans telle autre société ces changements sont des renouvellements complets et absolus. On s'éveille un matin sous un autre gouvernement que celui de la veille, et l'on trouve que c'est beaucoup demander à la raison, à la patience humaine. On ne se trompe pas; notre

plus grande faculté ne peut rien improviser qui vaille en un si grand sujet; cependant elle est seule capable de traiter ce sujet, à la condition d'y mettre les façons, les délais, les tempéraments voulus, ceux qu'il faut, par exemple, pour que la moyenne des esprits tombe d'accord sur une institution, pour la proportionner à l'opinion publique, et surtout à la capacité publique, quand cette institution fonde des droits nouveaux, quand elle crée des citoyens. Notre impuissance n'est qu'en matière d'absolu et par voie d'impromptu.

X

N'y a-t-il à l'origine des pouvoirs que l'une de ces trois choses : précédents, instincts, loi naturelle?

Il y a donc lieu de persister à dire que l'homme est capable de changer son milieu, même ce milieu politique qui est la sphère du pouvoir, et de le changer par la raison, c'est-à-dire sciemment, logiquement, par un effet de théorie et de délibération, et l'on voit par là combien la philosophie est fautive de se récuser sur ce sujet.

Pour nier cela, il faudrait dire, — ou que l'homme est sans pouvoir sur lui-même, ce qui exclut à plus forte raison l'empire sur ses semblables et sur leurs relations politiques qui sont délicates entre toutes, — ou qu'étant maître de ses actes et de sa conduite,

il n'est pas moins soumis à l'empire des lois naturelles ou des décrets divins (à votre choix), qui gouvernent le monde moral et déterminent une chose telle que la constitution de l'autorité.

Cette dernière objection se réduit à dire que l'homme a peut-être quelque pouvoir sur la matière et plein pouvoir sur lui-même, mais qu'il est sans pouvoir sur la société; car, dès qu'il veut changer ce milieu, il rencontre et la résistance de ses semblables, et l'intervention d'influences surhumaines.

La raison, — c'est toujours l'objection qui parle, — avec laquelle il domine ailleurs son milieu, ne lui sert de rien dès qu'il s'agit de cette domination, de cette action particulière. Ce n'est pas que le milieu politique soit immuable, non sans doute; mais il marche sans que la raison s'en mêle; il marche sous l'impulsion des précédents, des analogies, des instincts. De sorte que l'on ne peut conclure du pouvoir de l'homme sur lui-même et sur la nature à quelque pouvoir exercé sur le milieu politique. Si l'homme a quelque chose qui puisse s'appeler science et raison, ce n'est pas pour gouverner la société. Comme elle se compose d'êtres fort inégaux, ce gouvernement qui est pour tous doit émaner de tous; c'est assez dire qu'il ne peut être conçu par les plus réfléchis et les plus savants, qui sont toujours en petit nombre. Il n'est pas du tout une conception de quelques-uns : il est l'œuvre de tous, l'œuvre inconsciente des instincts, absolument comme les langues.

Pas de science, disent nos adversaires, à l'origine, à la base des pouvoirs publics. Ne demandez pas, ne cherchez pas de science quand il s'agit de ces choses

identiques à l'homme, choses innées ou contemporaines de l'homme; elles ont paru avec lui, elles font partie de la société, tout comme la société fait partie de l'homme, et dès lors il ne les a pas plus faites qu'il ne s'est fait lui-même. Cette nécessité de la vie n'est pas plus à la merci d'un jugement et d'un raisonnement humain que la vie elle-même.

Bref, cette objection a trois faces : niant d'abord le libre arbître dans l'homme, ensuite niant la raison au profit des instincts, enfin niant les instincts eux-mêmes au profit d'un gouvernement de l'humanité extérieur et supérieur aux hommes. Tout cela pour conclure que la philosophie est sans voix dans les affaires politiques du monde.

Nous avons hâte de franchir ces objections : comment ! dirai-je aux déterministes, l'homme n'a pas de libre arbître ! Il est sans pouvoir sur lui-même, et c'est rêver que de lui prêter quelque pouvoir sur un fait primordial comme la société, sur une chose nécessaire comme le gouvernement ! Je vous oppose le sens intime que vous avez de votre indépendance, cette faculté de choisir que vous exercez à chaque instant. Cela est aussi vrai que toute chose attestée par les cinq sens ou par la mémoire ; si je me défie de mon sens intime quand il porte ce témoignage, je puis aussi bien révoquer en doute le témoignage de mes yeux et des mains. Il est vrai que je n'ai pas le sentiment de certaines choses qui s'accomplissent en moi : mon sang circule à mon insu, et la vie fonctionne en moi sans que j'en aie le sentiment. Bref, en tout cela, je ne sens pas ma dépendance, mon assujettissement, la présence en moi d'une force qui n'est

pas moi. Mais est-ce une raison pour douter de mon indépendance quand j'en ai le sentiment, le spectacle et l'exercice le plus assidu ? Par où viendrait l'illusion capable de vicier cette expérience intime et permanente d'une force exercée à chaque instant, vérifiée à chaque pas. Je comprends bien une force agissant en nous à notre insu, ce qui est le cas de la force vitale ; mais le moyen de comprendre une force agissant en nous, étrangère à nous néanmoins, et nous faisant l'illusion, la piperie d'être libre, c'est-à-dire d'être nôtre ? Comment ! toute l'existence des hommes, individuelle et sociale, toute leur conscience, toute leur législation, tous leurs supplices (remords compris) seraient fondés sur ce malentendu, sur cette pure bévue d'êtres qui se croient libres et responsables, tandis qu'ils sont dépendants, asservis, incapables de mérite ou de démérite !

L'observation historique de l'espèce humaine ne conclut pas moins que le sens intime de chacun de nous contre cette idée. Nous l'avons dit, l'homme change son milieu, cela est assez certain, assez constant pour s'appeler une loi ; mais ici apparaît la loi particulière d'un être libre, qui a ses délais, ses intermittences, ses retours, qui s'accomplit, qui marche après tout, mais qui porte en son allure toutes les marques du libre arbître. Comparez donc cette loi aux lois du monde physique, lesquelles sont universelles, permanentes, périodiques, infaillibles. Tout autre est le progrès, qui a sa zone, qui a ses élus, qui a ses procédés, qui a son train inégal et variable, où paraît la liberté de l'agent.

Ainsi disparaît cette objection d'impuissance poli-

tique élevée contre la société, et prise de ce que la société est composée d'êtres impuissants chacun à se conduire lui-même.

Le fait est que l'homme est libre, qu'il dispose de sa conduite et de ses actes, qu'il peut dès lors s'entendre avec ses pareils pour réformer la société en toutes choses, y compris les pouvoirs qui en sont le ciment et la garde. Les hommes sont libres et capables de résister les uns aux autres, mais capables aussi de céder à la raison qui luit pour tous.

Je vous entends... Si l'homme, dites-vous, a ce pouvoir, il ne le doit pas à sa raison ; il l'exerce d'une manière involontaire, inconsciente pour ainsi dire, par la vertu des instincts, par la force des mœurs et des précédents ! Comme si l'homme pouvait se mouvoir au dehors de la raison ! Instincts, mœurs, précédents, ne sont que les formes et les noms de cette faculté fondamentale. Si les hommes ont une société telle que les animaux n'en ont pas, c'est apparemment par une faculté supérieure aux animaux et par l'exercice constant de cette faculté. Expliquez-moi comment un être doué de facultés supérieures n'en userait pas, justement dans les choses qui font sa supériorité. Autrement dit : pourquoi un être ne serait-il pas lui-même ? Les animaux usent toujours de leur instinct ; pourquoi l'homme abdiquerait-il sa raison ?

Regardez-y mieux. Ce que vous appelez *précédent*, c'est l'exercice partiel et détaillé de la raison humaine appliquée aux pouvoirs publics. Telle fut la loi salique, tel fut l'*habeas corpus*. Quant aux instincts, c'est l'exercice irréfléchi de la raison humaine, c'est son

action intuitive et spontanée, dont vous voyez l'effet le plus certain dans la formation des langues, dont vous démêlez l'effet moins visible dans les changements politiques. Certaines choses, et des plus constantes, seraient absolument inexplicables si l'on n'admettait pas cette pensée latente, comme dit Leibnitz, cet exercice irréfléchi d'une faculté dont l'office naturel est de réfléchir et de se replier, enfin ce que l'on appelle aujourd'hui *cérébration inconsciente*. Ces choses sont : la formation des langues, ainsi que nous l'avons dit, ensuite la puissance de l'opinion, la diffusion du progrès, le *self government*, enfin le gouvernement lui-même, le moindre et le plus mauvais gouvernement.

Pour tout cela, qui les intéresse tous, il faut que les hommes s'entendent, et il ne faut pas moins que leur plus haute faculté pour la hauteur de ces objets. Seulement, il est nécessaire d'admettre que, parmi des êtres d'esprit inégal et de condition différente (l'esprit étant inculte et la condition laborieuse chez la plupart), cette faculté, pour faire son office de lien et de ciment, est susceptible de deux états, l'un réfléchi, l'autre spontané.

Je reviens sur ceci, qu'un certain exercice de la raison est nécessaire pour faire naître et faire vivre le gouvernement le plus rudimentaire. Pour que le nègre admette un chef, un patriarche, un *fetichman*, il faut que quelque chose pénètre et luise dans les ténèbres de son entendement; il lui faut une supputation vague et impérieuse toutefois qu'il sera plus protégé que gêné par un chef: qu'il y a une autre raison que celle du plus fort; que le noir, tout noir

qu'il est, n'est pas un gorille pour vivre isolé, soumis à tous les hasards, tantôt d'une rencontre avec l'éléphant et les léopards, tantôt d'une lutte pour la possession des femelles.

Ainsi, en tout changement politique des sociétés, la raison apparaît, tantôt détaillée et monnayée pour ainsi dire, tantôt inconsciente et irréfléchie, à l'état latent. Et comme en cet état, comme avec ces façons, elle ne laisse pas que de changer la face du monde politique, vous ne pouvez méconnaître son empire, encore qu'il lui arrive quelquefois d'échouer aux palingénésies, de manquer les révolutions, de se comporter faiblement quand elle veut faire œuvre d'impromptu et d'absolu. Parce qu'une faculté a des bornes et plus d'aspiration que de force, ce n'est pas à dire pour cela qu'elle soit nulle et impuissante.

Non, dites-vous, la raison n'a aucune action, aucune puissance sur la constitution ou la réforme des pouvoirs publics : ni la raison sous cette forme inaperçue et insensible que l'on appelle instinct, ni la raison qui se manifeste en des mesures partielles et spéciales, par voie de précédent. Comment voulez-vous que les pouvoirs publics subissent quelque action humaine, quand ces pouvoirs sont nécessaires au maintien d'une chose telle que la société, qui est nécessaire et décrétée d'en haut, qui n'est nullement une conception et une œuvre humaine? Comment supposez-vous que ce lien soit à la merci d'un sophisme, que cette nécessité divine soit exposée au dissolvant de nos argumentations? Notre faculté la plus haute ne l'est pas assez pour une tâche pareille.

Il y a des lois en dehors du monde et au-dessus de l'humanité, des lois physiques et morales pour gouverner toutes choses, pour maintenir entre autres la société humaine et les pouvoirs seuls capables d'en constituer la cohésion.

Telle est l'objection où nous pouvons reconnaître certaine doctrine de Joseph de Maistre. Je n'ai pas besoin de la contredire de tous points pour y répondre en celui qui nous occupe. Il est probable que le monde subit un autre empire que celui de la pensée et de la volonté humaine : je ne vais pas nier dans le gouvernement de ce monde des décrets supérieurs, je dis seulement que ces puissances ont leurs moyens pour agir sur le monde, et que ces moyens, quand il s'agit de la société, sont la pensée et la volonté humaines. Je puis le dire d'après toutes les analogies connues où apparaît une loi constante, qui est l'économie des moyens, loi signalée dans tous les règnes de la création, et qui doit sûrement se retrouver dans le règne humain.

Tout comme la matière dans la région du cerveau est une condition locale, un organe préalable de l'esprit humain, de même l'esprit humain pourrait bien être l'instrument de la Providence pour gouverner les sociétés humaines, sans que la nature de ces auxiliaires exclue ni l'esprit pur en l'homme, ni Dieu au-dessus de l'homme. Ainsi, étant donné que de décrets d'en haut gouvernent le monde, il y a toute apparence qu'ils y emploient le concours de l'esprit humain.

C'est ce qui paraît avec la dernière clarté dans le cas des religions. Nécessairement, vous les tenez

pour divines si vous croyez à un Dieu fait comme une personne et une providence ! Mais, en même temps, quoi de plus humain par tant d'imperfections fameuses : dominicains, dragonnades, Saint-Barthélemy, sans parler des dogmes ? Cela tient à ce que cette chose de Dieu a passé par notre esprit. Vous apercevez là non-seulement l'infirmité naturelle de l'esprit humain, mais celle qu'à revêtue l'esprit de Dieu lui-même pour aboutir au nôtre. Mettez-vous donc à la place de la Providence. Est-ce qu'elle peut offrir aux hommes sa vérité ? Non, vraiment, mais celle qu'ils sont capables de comprendre à certain moment de leur histoire, de leur éducation progressive. De là cette astronomie toute relative qui paraît dans le récit de Josué ; et puisque nous parlons de Josué, le soleil n'en fait pas d'autres, quand, au préalable, il traverse l'atmosphère terrestre, y laissant l'infini et l'absolu de sa lumière, dont nous serions éblouis. La Providence est parmi nous comme un missionnaire intelligent parmi des cannibales. La première chose à leur enseigner, c'est qu'on ne se mange pas : les dogmes superfins de la charité, de la fraternité, seraient excessifs et prématurés parmi de tels appétits. Allez donc leur parler de manteau à partager, de joue à tendre ! Ces préceptes ne sont pas faits pour la cervelle d'un anthropophage ; et si par hasard ils y entraient, ils n'y pourraient tenir et la feraient éclater. C'est ce que Bougainville a très-bien vu au Paraguay civilisé par les Jésuites. La civilisation avait tué en quelque sorte ces pauvres Indiens qui ne se reproduisaient plus, que la moindre maladie emportait, *qui avaient l'air d'animaux pris au*

piége. Tels seraient les hommes, en face de la vérité pure, confondus et presque anéantis. Aussi le monde procède-t-il tout autrement, gouverné par des décrets divins qui se proportionnent au monde, dont l'interprétation et l'exécution est confiée aux hommes. Ce dernier point est celui qui nous intéresse le plus. Non sans doute, le genre humain n'est pas le maître de ses destinées; il ne fait pas les lois de l'histoire. Mais au moins est-il vrai de dire qu'il en est l'agent : par exemple, vous pouvez bien croire que la société est nécessaire, divine, et que cette atmosphère nous est imposée d'en haut : toutefois, elle nous demande un concours, celui de notre sens moral, qui nous fait souhaiter et subir, comme organe du droit, la puissance publique où gît la discipline, la cohésion.

Il est naturel de penser que tout ce qui intéresse et dirige un être intelligent, un être libre, emprunte le concours de son intelligence. Toute grande chose en ce monde passe par l'esprit de l'homme, ou plutôt se passe d'abord dans son esprit. L'histoire des événements est celle des idées; ce qui est fort apparent à l'égard, par exemple, de la Réforme, de la Révolution française; ce qui n'est pas moins présumable dans les aventures moins éclatantes et moins préparées par des écrits ou par des discours.

Mais non! dites-vous, une foule de choses se font en nous, et se font dans la société (à commencer par la société elle-même) sans que nous le sachions, sans que nous nous en mêlions, uniquement produites par le jeu spontané de nos organes et de nos facultés, sans que nous ayons même l'illusion d'un acte per-

sonnel et libre. — Soit, mais aussi bien allez-vous oublier tant de choses, intimes ou extérieures, qui appartiennent à l'effort de notre volonté et de notre raison, qui sont pour nous de véritables prouesses, des conquêtes laborieuses? La raison humaine a des exercices et des fruits par où elle donne une assez haute idée d'elle-même. Voyez-la donc pénétrant le secret et s'appropriant l'énergie de forces naturelles! L'homme change son milieu, avons-nous dit; cela veut dire qu'il améliore sa condition, qu'il change en richesse et en sécurité son état précaire, dénué, misérable. Que de choses dans ce changement! Tout se relève avec le capital, l'âme surtout, qui n'est plus courbée sur des poursuites matérielles et absorbée par le besoin de vivre, qui n'est plus implacable et inclémente à l'homme dans cette dispute des hommes autour d'une substance chétive, qui renonce à l'esclavage quand la vie des maîtres et des esclaves n'est plus à ce prix.

Si l'homme exerce un tel empire sur la nature, et si cet empire lui rapporte de tels biens que, cessant d'être misérable, il cesse d'être méchant, pourquoi l'homme, par le miracle de ces mêmes facultés, n'aurait-il pas une action réelle sur les pouvoirs publics qui entretiennent le lien social? Quand l'idée du droit, opprimée longtemps en lui par la violence des besoins et des instincts, a fini par se dégager et paraître, quand elle a mis son empreinte dans les relations des hommes entre eux, comment n'aurait-elle pas son effet politique, c'est-à-dire un effet sensible, dans les relations de l'homme avec les pouvoirs publics? Pourquoi l'asservissement, disparu de la fa-

mille, persisterait-il dans la cité? Dès que le pouvoir a des limites, comment, en vertu de la notion qui les reconnaît, n'aurait-il pas un contrôle qui les impose? On ne comprend pas que la raison humaine s'arrête jamais dans cette logique, qui, d'une vie plus facile et plus sûre, l'élève à plus de douceur dans les rapports, à plus d'équité dans les lois civiles, à plus de sécurité envers et contre tous, y compris les représentants de l'autorité sociale. Le droit ayant lui, il profite à tous et à toutes choses; et cette logique, dont nous parlions tout à l'heure, ayant tout adouci, tout relevé parmi les hommes, n'ira pas s'arrêter et se prosterner si elle rencontre dans la loi politique un principe d'abus et de violence réformé partout ailleurs.

Il y a sans doute en nous, il y a même dans la vie sociale, quelque chose d'inconscient et d'involontaire, mais il ne vous échappera pas que beaucoup de choses commencent par l'instinct et finissent par la science. Les hommes ont produit, navigué, guerroyé, écrit et parlé surtout, sans avoir grandes notions de grammaire, d'économie politique, d'astronomie, de balistique; cependant la science est venue sur tous ces points, et partout l'homme est devenu plus puissant en œuvres, parce qu'il l'était en pensées. On a dit que le progrès est un accroissement de vie; — ajoutez : de la vie consciente, éclairée et dirigée par les plus hautes facultés de l'homme. Il ne peut en être autrement en matière politique. Il est possible que certaine organisation du pouvoir ait été purement instinctive parmi les hommes, celle par exemple du régime féodal. Tels étaient le

malheur et la nécessité des temps au moyen âge que le besoin de protection était le plus impérieux de tous : de là une hiérarchie où chacun s'inclinait, mais s'appuyait; on vit des hommes libres, des propriétaires allodiaux renoncer à leur franc-alleu pour obtenir l'appui de quelque voisin plus puissant. Rien dans tout cela de prémédité, ou du moins de professé; rien que l'empire durement senti d'une nécessité qui s'imposait. Mais dans les temps modernes, où la raison et la science apparaissent en toutes choses, il n'est pas croyable qu'elles veuillent ignorer la politique et s'en abstenir. Tout ce qui fait les hommes plus puissants et mieux pourvus, les fait plus prévoyants et les porte vers un bien tel que la liberté, définie par Montesquieu *une tranquillité d'esprit*.

Ainsi la science achève toujours ce qu'elle ne commence jamais. Cela revient à dire que l'esprit de l'homme s'ouvre et se féconde. On appelle raison cet esprit ainsi perfectionné, comme si c'était une faculté distincte et permanente de l'homme. Quant à la philosophie, c'est l'esprit dans cet état, mais dans le perfectionnement particulier qu'il acquiert par voie laïque, quand il opère et chemine en dehors de la religion. Comme la philosophie a paru dans le monde mêlée à tous les mouvements, à toutes les évolutions, il y a lieu de remarquer et de déplorer son absence dans les voies politiques où est engagé le monde moderne.

Tout à l'heure la philosophie se défendait de toute immixtion politique, comme d'une entreprise puérile sur les influences surhumaines qui maîtrisent ce

sujet. Nous allons maintenant la voir plaider son impuissance à un autre titre, en alléguant la liberté : un attribut humain qui ne se laisse ni prévoir ni régler. En effet, que l'individu fasse lui-même sa destinée avec ses vertus, avec ses vices, avec son tempérament variable, avec ses fantaisies de toutes sortes, ou que cette destinée lui soit imposée d'en haut, la conséquence est la même pour exclure de ce sujet la sagesse humaine et collective, s'appelât-elle science, raison, philosophie.

XI

OBJECTION. — Si la société se compose d'individus libres, la conduite politique de la société ne peut être l'objet d'aucune prévision, d'aucune science.

Il faut entendre la philosophie jusqu'au bout dans tous les replis de sa défense.

Elle finira par vous dire : Comment serais-je politique et sociale, c'est-à-dire comment ferais-je de la science sur un sujet où la science est impossible ? Faut-il donc vous le rappeler ? La société, c'est l'homme; et l'homme, c'est son esprit, quelque chose d'actif et de libre, dont le privilége est d'échapper aux observations et aux prédictions que comportent les mouvements de notre planète et les phases de la lune. Les pensées et les événements qui traversent un être ainsi fait, les sociétés dont cet être est la substance, ne se laissent ni supputer,

ni prévoir, ni régler. Les sociétés n'ont rien de commun avec les astres du ciel, et si Laplace a pu faire sa *Mécanique céleste*, il ne saurait être question d'une mécanique sociale. Vous pouvez juger une position astronomique, mais non une situation politique, parce que, dans ce dernier cas, tout vous échappe, la puissance humaine, dont il s'agit de calculer les œuvres, étant non-seulement libre, mais changeante et progressive, dans un milieu qui lui-même a ses variations. Faites donc une équation personnelle pour prévoir le trouble que vont apporter ces attributs de votre sujet dans les conclusions suggérées par le passé, si tant est qu'il y ait des conclusions possibles. A vrai dire, il n'y en a pas. L'obstacle est partout en cette matière. Cet obstacle est le vide derrière vous, par la disparité, par la dissemblance de ce qui était avec ce qui est : un terrain qui se dérobe sous vos pas et refuse de vous porter vers l'avenir. La nature vous attend et se laisse observer, quelquefois même se laisse maîtriser ; elle a ses habitudes, que vous appelez des lois. Mais l'esprit de l'homme souffle où il veut. Regardez-le bien et tâchez de le reconnaître dans l'histoire pour le diriger dans l'avenir... vous échouerez parfaitement. Au fond, de quoi s'agit-il quand on parle de science sociale ? De comprendre et d'éviter les révolutions. Rien n'est plus naturel, en effet, dans un pays qui semble élu entre tous pour ces exercices violents et dispendieux. Eh bien, vous ne saurez pas le secret des révolutions. On dit que les astronomes sont arrivés au calcul, non-seulement des évolutions, mais des perturbations sidérales : cela veut dire, je le suppose, qu'ils

ont découvert des lois nouvelles qui leur avaient échappé jusque-là. Mais, en matière humaine et politique, comment pourriez-vous reconnaître les lois nouvelles ou anciennes, essentielles ou secondaires, étant donné qu'il s'agit d'une espèce où manquent ces habitudes, ces lois qu'on distingue dans le reste de la création? Vous me direz peut-être que cette espèce n'est pas purement capricieuse et effrénée; mais, en attendant et à propos des révolutions qui font tout l'intérêt de ce sujet, vous n'avez pas de prise sur cette énigme. Les plus hautes intelligences s'y troublent et s'y confondent. J'entends dire, par exemple, et cela avec une rare autorité, que Cromwel ne put rien fonder et qu'il devait périr par une révolution, attendu qu'il avait une origine révolutionnaire. Mais, d'un autre côté, voici Auguste qui, avec la même origine, ne laissa pas que de fonder l'empire romain. Qui croire ici? A quel précédent se confier? Le moyen, s'il vous plaît, d'être affirmatif et scientifique? Le fait est que vous ne pouvez rien conclure d'Auguste, rien de Cromwell, parce que les crises où ils apparaissent sont des phénomènes, des éruptions dont il y a peu d'exemples, et que vous feriez là un sophisme comme on risque toujours d'en faire, quand on passe du particulier au général. Ainsi l'histoire a des événements capitaux et lumineux, mais clairsemés et accidentels, qui ne sauraient dès lors fonder une science. Quant aux petits événements, ils sont fréquents et réguliers; ils se laissent chiffrer et dénombrer dans des documents officiels; ils y paraissent annuellement avec les mêmes proportions; mais il n'est pas besoin de science pour les traiter.

Les édiles n'ont que faire de science pour créer les établissements voulus par les statistiques : marchés, routes, cimetières, abattoirs, etc. Quant aux grands faits dont nous parlions tout à l'heure, il serait précieux de les connaître, de les reconnaître surtout, parce qu'ils sont en général de grandes catastrophes; mais ils sont rares, et ce n'est pas seulement leur rareté qui exclut l'induction scientifique, mais leur distance à travers le temps et l'espace, c'est-à-dire toutes les disparités qui peuvent survenir sous une surface identique. Ainsi, vous m'accusez, dit la philosophie, d'une négligence dont je ne suis coupable en aucun cas, — tantôt parce que les petites choses dont est remplie la vie courante des sociétés ne requièrent pas philosophie, — tantôt parce que les grandes sont inaccessibles et intraitables même à la philosophie. Bref, vous m'imposez des devoirs, vous m'assignez une tâche dont il n'y a pas le premier mot, la première lueur dans les pouvoirs de l'esprit humain.

Nous avons laissé l'objection parler et se déployer tout à son aise sur un fond vrai, qui est le libre arbitre d'une espèce intelligente. Nous avons maintenant, non pas à réfuter, mais à borner l'objection en reconnaissant au plus juste les traits principaux de ce libre arbitre, c'est-à-dire les limites que subit ou que s'impose elle-même une puissance où tout n'est pas caprice et déchaînement. L'objection nous dit que les révolutions sont de purs accidents, fort espacés dans le temps, par où il est malaisé de les prévoir et de les prévenir. Rien n'est plus vrai; mais alors il y a donc de la fixité, certaine fixité du moins,

parmi les hommes et les sociétés humaines. Ceci est un point capital et authentique. Par un progrès qui n'est pas universel sur la surface de notre planète, certaines sociétés ont acquis des langues, des religions et des lois fixes. On dit même aujourd'hui que ce progrès est le plus lent, que ce premier pas est le plus difficile à franchir; que les sociétés progressives sont l'élite humaine, et que l'obstacle au progrès n'est pas la fixité, mais la vicissitude [1].

Il y a donc là un point d'appui pour la prévision, pour la philosophie, pour quelque science dont il reste à déterminer le degré. Remarquez en outre que, si les grands événements sont des monstres, il y a d'autres événements, quelques-uns considérables, qui sont réguliers, permanents, périodiques, toujours semblables à eux-mêmes, et viennent se coucher tous les ans avec les mêmes chiffres dans les statistiques officielles. Ici je ne parle pas seulement des décès, des naissances, des mariages, qui sont des faits nécessaires, physiques en quelque sorte, mais des crimes, des bâtardises, des folies, des suicides, des lettres mises au rebut, qui se ressemblent et se renouvellent tous les ans, comme s'ils étaient aussi nécessaires que le reste. Et ici, remarquez-le bien, il ne s'agit pas seulement de petites choses, de choses insignifiantes et superficielles, comme le prétend l'objection du philosophe, mais de choses qui intéressent l'ordre matériel et moral de la société, où apparaît le cœur humain tout entier,

[1] Voir Bagehot: *Lois scientifiques du développement des nations*, notamment au livre III de la *Formation des peuples*.

qui sont la matière des lois civiles et criminelles, qui contiennent un principe d'éducation et de répression.

Avec ce point de départ d'une espèce libre, mais dont la liberté n'est pas caprice, et qui s'impose à elle-même, ces liens, cette monotomie, il y a, je le répète, matière à prévison.

Reste à savoir ce que sera cette prévision : science ou art. Je ne prétends pas à la science, j'opine pour l'art, et je reproche à la philosophie de n'être pas l'artiste ou plutôt le médecin dont on peut attendre non pas, sans doute, un jugement infaillible, mais un coup d'œil lucide et salutaire. Pourquoi se détourne-t-elle d'un spectacle où ne paraissent pas uniquement les jeux du hasard et les caprices de l'homme, d'une scène où le grand rôle appartient à l'esprit de l'homme, dont elle professe l'analyse et l'étude pour en prendre apparemment la direction.

Prévoir les révolutions et les coups d'État dépasse peut-être tout exercice de la philosophie. Que de choses toutefois, et de grandes choses, nous sont données par les régularités, par les permanences, en quelque sorte, de la vie sociale! Non-seulement toutes les indications qui font un bon édile, un parfait alderman, en matière de routes, de marchés, de cimetières, de voiries, mais celles d'où procèdent les institutions civiles, commerciales, criminelles. Je vous prie de noter en passant le jury, le système décimal, le régime cellulaire, l'assistance publique, sans parler des voitures publiques et autres catégories où s'applique le même adjectif. Autant de choses où les plus hautes considérations

peuvent se donner carrière, en s'appuyant sur les notions les plus exactes. Je maintiens que la philosophie n'y serait pas de trop, et je pourrais rappeler ici tel débat économique où tel philosophe illustre revendiqua l'esprit comme la plus grande des forces économiques, l'esprit de l'homme à cultiver dans l'enfant par les écoles primaires. La scène se passait à l'Institut, et ce philosophe était M. Cousin, prenant la parole sur une définition où les agents productifs étaient énumérés et limités de la sorte : terre, capital, travail. M. Cousin n'eut pas de peine à prouver que l'esprit est la force qui manie ces agents, et que, si cette force est inculte ou mal dressée, elle tirera un pauvre parti de ces instruments.

Nul doute que l'esprit de l'homme ne porte sa liberté tout comme sa puissance dans le domaine de la production. Il y a pourtant une science sur les choses de ce domaine ; il y a tout au moins une collection, une série d'observations qui s'appelle l'économie politique. Il faut reconnaître que, depuis un siècle, ces observations, plus ou moins rigoureuses, plus ou moins susceptibles du nom de science, ont rendu de véritables services. Elles ont toujours été invoquées, souvent employées, à propos d'échange, de banque, d'assistance publique, de chemins de fer, d'impôts, etc. De là cette question : Pourquoi le pouvoir ne serait-il pas étudié comme a été étudiée la richesse? Pourquoi la philosophie ne ferait-elle pas sur les gouvernements, leur principe, leur forme et leur condition, ce que l'économie politique a fait sur la production, la distribution et la consommation des richesses?

Toujours est-il que la philosophie pourrait bien faire de nos jours un livre imbu de l'esprit moderne, du même qu'elle a fait l'Encyclopédie au siècle dernier. Naturellement la politique y tiendrait la place qui lui appartient désormais. La philosophie est appelée à cet œuvre ; elle y est même sollicitée impérieusement par l'attitude hautement hostile que la religion a prise en présence des sociétés modernes. S'il y a au monde une autre lumière que celle des religions, et si la philosophie est cette lumière, il est incroyable qu'elle n'ait pas jugé à propos de s'expliquer sur le droit nouveau des sociétés, et de reviser, de contrôler au moins à ce sujet les arrêts de la religion. Dès qu'il y a une division dans les pouvoirs, comme celle du spirituel et du temporel, une division dans l'esprit humain, comme celle de la raison et de la foi, c'est le devoir de la raison de scruter les bases de la société actuelle, de vérifier la nouveauté politique pour l'admettre, la combattre ou la limiter. Ce qu'il faut penser sur ce conflit, il serait un peu long et très-superflu de le dire ici. Je me borne à signaler cette prodigieuse lacune, cet inconcevable hiatus de la raison humaine, expliquant toutes choses à sa manière, parallèlement, si ce n'est contrairement à la religion, et n'ayant pas un mot d'explication sur la chose politique.

Vous me direz qu'il ne faut pas ici accuser la philosophie, mais l'Université, mais l'État; que la philosophie ne peut faire de politique en France, parce qu'elle est une des branches de l'enseignement donné par l'État, un service public en quelque sorte.

Nous touchons peut-être ici à un des inconvé-

nients de l'enseignement français, discipliné et bridé comme il l'est, parce qu'il émane de l'État. En Allemagne et en Angleterre, où les philosophes ne sont ni élevés par l'État, ni dominés par l'exemple des élèves de l'État, ils ont autrement d'indépendance et d'invention ; ils dépassent la psychologie, et même l'un d'eux, M. Stuart Mill, nous propose une science nouvelle, l'éthologie, dont voici de main d'auteur la définition :

« Le nom de psychologie, désignant la science des lois fondamentales de l'esprit, le nom d'éthologie sera celui de la science ultérieure. qui détermine le genre de caractère, produit conformément à ces lois générales par un ensemble quelconque de circonstances physiques ou morales. D'après cette définition, l'éthologie est la science qui correspond à l'art de l'éducation, au sens le plus large du mot, en y comprenant la formation des caractères nationaux ou collectifs aussi bien que des caractères individuels. L'éthologie peut être appelée la science exacte de la nature humaine ; mais elle n'est exacte qu'à condition d'affirmer des *tendances*, non des *faits*. Elle déclare non que telle chose arrivera toujours, mais que l'effet d'une cause donnée sera tel, tant que cette cause opérera sans être contrariée ; par exemple : c'est une proposition scientifique que la force musculaire *tend* à rendre les hommes courageux, mais non qu'elle les rend toujours tels ; que l'expérience *tend* à donner la sagesse, mais non qu'elle la donne toujours. »

Ainsi M. Stuart Mill aborde et nous propose l'éthologie comme une science ; mais on voit bien qu'il en

distingue nettement les lacunes, les défaillances, le défaut de rigueur et de précision. Tout d'abord il se demande quelle est la méthode convenable en cette matière. Les lois de la formation du caractère sont-elles abordables par la méthode expérimentale? Il se prononce pour la négative, attendu que les deux procédés de cette méthode, observation et expérimentation, sont impraticables en matière éthologique. *En cette matière*, dit-il, *les observations ne peuvent se faire qu'en gros et en masse, et n'aboutissent qu'à des généralisations purement approximatives.* Il ne faut donc pas penser à l'observation. Quant à l'expérimentation, tout au plus serait-elle possible pour un despote de l'Orient, et encore on se demande comment il pourrait faire le vide dans ses sujets et autour d'eux pour n'y laisser pénétrer que certaines influences et noter les effets de cette éducation.

Rien n'est plus sensé que ces aperçus. On ne peut isoler ni les hommes ni les peuples; on ne peut les soumettre à un régime fait comme une cloche pneumatique, ou même comme un alambic, comme une cornue. A ce régime il n'y aurait plus d'hommes, si l'on en juge par l'expérimentation des jésuites au Paraguay. Les sauvages de ce pays, soumis de gré ou de force, de gré en général, à une règle de couvent qui les liait corps et âme, qui ne les lâchait pas un instant, étaient venus à rien sous le rapport de la reproduction et de la vitalité. Ils ne procréaient plus, et même la moindre maladie les emportait. Les jésuites échouèrent au Paraguay. Joseph II échoua, quand il voulut faire du laïque parmi ses sujets flamands et cléricaux. La Convention échoua dans ses

essais de calendrier, de décadis notamment, et n'en vint à ses fins que dans l'établissement du système décimal.

Quant à l'observation des choses telles qu'elles existent, et non telles que nous les avons arrangées dans le cas expérimental, cette observation, s'appliquant aux peuples et aux sociétés, est sujette à mille erreurs, parce qu'évidemment tous les cas et tous les individus observables n'ont point passé sous les yeux de l'observateur qui porte un jugement. Comment distinguer l'exception et l'échantillon parmi les sinuosités, les variétés dont il est témoin? Il dira volontiers : *Ab uno disce omnes*, ce qui est une logique de poëte.

M. Stuart Mill se tire d'embarras en rejetant la méthode expérimentale, en invoquant la méthode déductive avec une confiance que nous avons peine à partager. Je me demande, en effet, sur quels principes, sur quels axiomes peut s'appuyer ici la déduction. Écoutons M. Stuart Mill : « Il existe, dit-il, des lois universelles de la formation du caractère, quoique le genre humain n'ait pas un caractère universel. Et, puisque ce sont ces lois combinées avec les circonstances qui produisent la conduite de chaque être humain, c'est de ces lois que doit partir une tentative rationnelle de construction d'une science concrète et pratique de la nature humaine.

« L'éthologie est encore à créer ; mais sa création est devenue enfin possible, bien qu'on n'ait encore fait systématiquement que très-peu de chose pour la créer. Le progrès de cette science importante dépendra de l'emploi d'un double procédé :

« 1° Étant donnée telle circonstance particulière, en déduire théoriquement les conséquences éthologiques et les comparer avec ce que l'expérience commune nous apprend ;

« 2° Faire l'opération inverse, c'est-à-dire étudier les divers types de la nature humaine ; les analyser, noter les circonstances dans lesquelles ces types dominent, et expliquer les traits caractéristiques du type par les particularités des circonstances. »

On dirait que Montesquieu a prévu l'article premier de cette méthode, qu'il l'a même employée et fondée, sans le savoir, dans sa théorie des climats. Pour lui, le climat détermine le principe du gouvernement, et ce principe, à son tour, détermine toutes les institutions particulières. Étant donnée la chaleur, comme en Orient, vous avez le despotisme ; étant donné le despotisme, vous avez l'esclavage domestique, la polygamie, etc. Remarqnez que vous pourriez aussi bien partir de la polygamie pour arriver à la température du climat, d'après le double procédé, tantôt analyse, tantôt synthèse, indiqué par M. Stuart Mill.

On pourrait aussi bien ici rappeler la méthode et les idées de M. de Humbold, telles qu'on les trouve dans le tome II du *Cosmos*. Ce qui fait les grands peuples, dit M. de Humboldt, c'est la péninsule : Égypte, Grèce, Italie, France, Espagne, autant de péninsules, c'est-à-dire de peuples accessibles à tous les échanges, à toutes les communications, à tous les souffles d'esprit.

On peut dire que cette théorie de Humboldt est peut-être supérieure en généralité à celle de Montesquieu et répond mieux à l'énoncé, au *desideratum*

de Stuart Mil. Voilà bien cet ensemble de circonstances locales et morales stipulé par l'auteur de l'éthologie et qui lui semble nécessaire pour démêler, pour reconnaître un caractère national. Si Humboldt a mieux vu que Montesquieu en voyant plus de choses, c'est une autre question : il ne s'agit ici que de méthode. Une seule chose m'embarrasse dans celle de Stuart Mill : c'est qu'il existe, selon lui, des *lois universelles de la formation des caractères*..... Il ne s'agit que de les reconnaître. Mais pourquoi oublie-t-il de dire comment nous arrivons à la connaissance de ces lois? Puisqu'elles ne peuvent venir, selon lui, de la méthode expérimentale, d'où viennent-elles? Ce n'est pas M. Mill, assurément, qui nous les donnera pour des innéités.

Au fond, peu importe : l'éminent écrivain n'a pas moins marqué la voie à une science nouvelle et mis hors de doute les résultats pratiques et salutaires de cette exploration. Ce n'est pas une science exacte, dit-il, mais c'est une science capable des meilleurs services. « Les généralisations approximatives ont une exactitude suffisante pour la vie pratique. Ce qui n'est que probable, quand on l'affirme d'individus pris au hasard, est certain quand on l'affirme du caractère et de la conduite des masses. » On peut faire l'application de ces paroles au spectacle que nous donnaient les États-Unis pendant la guerre de Sécession : étant donné le caractère des Américains du Nord, on pouvait prédire leur victoire, tandis que la supériorité de tel Américain du Nord sera toujours un point problématique. La science de la nature humaine est du même genre que la théorie des ma-

rées, où les calculs sont en général exacts et de la plus haute utilité, sans être infaillibles, toutefois : car il y a des causes secondaires, direction du vent, circonstances locales, configuration du fond de l'Océan, etc., qui ont une grande influence sur la hauteur et l'heure de la marée.

M. Mill appelle *axiomata media* les principes sur lesquels se fonde son éthologie; or, on nous dit que Bacon regarde les *axiomata media* d'une science quelconque comme en constituant la principale valeur. La raison en est que les généralisations inférieures, tant qu'elles n'ont pas été expliquées et réduites aux *axiomata media*, n'ont qu'une valeur précaire, provisoire en quelque sorte. Quant aux lois les plus générales, elles sont *trop* générales, et embrassent trop peu de circonstances pour expliquer les cas individuels.

Ce terme d'*axiomata media*, tel que l'emploie Stuart Mill pour fonder son éthologie, tel qu'il semble défini par les théories de Montesquieu et de Humboldt, me frappe singulièrement. Peut-être y a-t-il, dans ce genre d'axiomes, à cette hauteur du moins, la vérité qui peut résoudre le problème politique de la société moderne. Cette vérité ne peut se trouver, ni dans l'*exposé des motifs d'une loi sur le jury*, ni dans ce code des droits de la raison et de la nature invoqué avec tant de complaisance par Mirabeau et par Turgot lui-même. La loi politique qui convient à une société d'un certain temps et d'un certain pays ne perche pas si haut; elle ne réside pas non plus dans un détail, dans telle institution particulière. Je me demande, à ce propos, et surtout à cette mesure, ce que

valent les déclarations de droits qu'on a vues depuis 1789. Il serait curieux de les comparer à la déclaration que firent, en 1776, les États-Unis d'Amérique. Tout d'abord, vous pouvez tenir pour certain que ces déclarations sont supérieures aux discours, aux harangues, aux déclamations qui éclatèrent sur leur route. Dans celles-ci, il est question de l'homme en général, ce qui est aller bien loin ; dans celle-là, il n'est question que des Français. Il ne peut être question, par exemple, quand il s'agit du droit aux places, de l'attribuer à tous les hommes en général. L'article qui règle ce point capital et qui, par parenthèse, est l'article 1^er^ de notre première constitution, est ainsi conçu : Tous les Français sont admissibles aux places et emplois quelconques, sans autre distinction que celle des talents et des vertus.

Nous n'entendons pas juger ici la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, laquelle a peut-être fait trop de cas de l'homme et du citoyen ; mais ce document ne mérite pas non plus les invectives de Burke, ni les mépris de Heinwald, ni les diffamations de Mazzini.

« Les principes de 89, dit M. Heinwald, se résument dans le fantôme « des droits de l'homme, » mot vide, avec lequel on mène maintenant la multitude irréfléchie, comme autrefois avec les illusions et les impostures de l'Église ou de l'absolutisme. Quelle folie de croire que l'homme possède des droits parce qu'il est homme ! En réalité, il n'apporte pas plus de droits avec lui en ce monde que n'importe quelle créature. C'est une erreur non moins grossière de prétendre traiter de la même manière tout ce qui

porte le nom d'homme, et d'octroyer un même et unique système législatif et social aux Papous, aux Hottentots, aux Peaux-Rouges, aux Chinois, aux Arabes, aux nègres et aux Européens du Sud et du Nord. Les doctrines de l'ethnologie contredisent hautement ces visées, qu'on nous donne pour des vérités révélées au monde par la Révolution. . . . .

. . . . . .

« L'expérience a démontré le néant des principes de la Révolution française et la sottise des philosophes humanitaires. Ce sont eux qui ont détourné des sciences, où il était si bien à sa place, l'esprit exact et géométrique des Français, pour l'appliquer à la politique. »

C'est une diatribe allemande! La vérité est ceci : la déclaration des droits de l'homme et du citoyen est un acte extrait et né des *cahiers* qui ont donné naissance à l'Assemblée constituante de 89. On peut s'en convaincre en lisant le résumé de ces *cahiers* tel qu'il a été présenté à cette Assemblée par M. de Clermont-Tonnerre. Il n'y est question nulle part de droits innés ni de droits universels : notez ces deux points-ci. Les assemblées de bailliages où furent faits ces *cahiers* n'avaient point les visées si hautes et si folles. Seulement, comme les sociétés modernes occidentales se touchent et se ressemblent sous mille rapports, l'une d'elles ne pouvait déclarer ses droits sans s'adresser implicitement, non pas *urbi et orbi*, mais au groupe de nations dont elle faisait partie. La France a parlé la première, parce qu'elle était la plus avancée, celle où la disproportion des lois et des idées était apparente et insoutenable au premier

chef. Elle a parlé de haut, parce qu'elle a le tour d'esprit qui gagne volontiers les hauteurs ; mais, après tout, elle ne s'est expliquée, elle n'a conclu qu'au sujet de l'homme français et du citoyen français.

Fût-elle allée plus loin, je ne l'en blâmerais pas autrement. Si l'homme n'apporte pas avec lui des droits innés et universels, néanmoins il apporte plus de droits, n'en déplaise à l'Allemand dont il s'agit, que n'importe quelle autre créature. J'appelle droit cette aptitude, — soit à conquérir la vie qu'il mène dans une société civilisée, — soit à faire des règles comme celles du Décalogue, dès qu'il se met à rédiger des règles, à faire œuvre de législation. J'appelle droit ce germe qui a fructifié, parmi certains groupes humains et dont le développement est promis à toute l'humanité, parce qu'il a paru dans certaine humanité. A l'idée de droit dont parlent uniquement nos déclarations, ajoutez celle du temps qu'elles omettent, et les voilà pleinement justifiées. Bref, l'homme apporte avec lui le droit de vivre comme pas un loup, et même comme pas un castor ni une abeille. On peut bien appeler droit humain ce qui est une aptitude, un germe dont le développement s'est réalisé seulement parmi les hommes.

Tout autre est la critique de Mazzini. Ce qu'il reproche à la déclaration des droits de l'homme, ce n'est pas d'être universelle et chimérique, mais d'être bornée et matérialiste. Il incrimine durement de toutes parts notre Révolution pour avoir manqué d'idéal, de grandeur, de morale. Elle s'est jugée, dit-il, et condamnée elle-même quand elle s'est adressée au monde dans un document où il n'était

question que de droits, où les devoirs étaient oubliés. Elle a fait pis encore en définissant la vie : « *Recherche du bonheur sur la terre.* » L'écrit où cet illustre Italien a consigné ces critiques est, dit-on, son dernier écrit, son testament en quelque sorte.

Et bien, ce cygne a mal chanté ; il se trompe deux fois :

Sur le premier point, son erreur est d'oublier qu'avant la Révolution, tout était discipline pour les consciences et pour les esprits ; que l'idée du devoir surabondait, que la société française regorgeait de sanctions religieuses et politiques, mais qu'elle était d'ailleurs un désert de droits, qu'une classe entre toutes était déshéritée sous ce rapport : celle du peuple. D'où il suit qu'une découverte, une seule, était à faire, celle de l'homme et du citoyen : c'est pourquoi la théorie des droits, émise en 89, était chose opportune et voulue, chose d'ailleurs qui se suffisait à elle-même, parce que la théorie des devoirs était enseignée, professée, imposée de toutes parts depuis des siècles par le concert de toutes les forces monarchiques, religieuses et féodales.

Sur le second point, Mazzini se trompe encore, en s'expliquant comme il fait contre la recherche du bien-être. Il ne faut pas reprocher à une espèce, égoïste et calamiteuse comme la nôtre le soin de sa conservation, le souci dominant de sa pâture, la Providence ayant négligé de faire naître sous nos pas les fruits et les fleurs. Surtout il ne faut pas perdre de vue que le bien-être acquis, que la vie assurée, c'est l'affranchissement de l'esprit. Notre grandeur est dans notre esprit, mais cet esprit a des

organes matériels qui veulent un traitement tout particulier. Cette lame ne sort que d'un fourreau bien entretenu et ne porte coup que si elle est fortement emmanchée.

Quelle que soit la valeur de nos manifestes révolutionnaires, qu'on puisse ou non les tenir pour ces *axiomata media* où réside la vérité à notre usage, la vérité relative et politique, qu'on ait ou qu'on n'ait pas rencontré cette vérité tout en la cherchant où il fallait, il reste quelque chose des études et des recherches de Stuart Mill dans cette limite. Il nous est impossible de ne pas remarquer combien il reconnaît et stipule la psychologie comme base politique des sociétés.

Ainsi le plus grand reproche qu'il adresse à Auguste Comte est d'avoir tenté la sociologie sans avoir passé par la psychologie, celle-là ne pouvant être qu'imparfaite en l'absence de celle-ci. « Toute science, dit-il, dès qu'elle est solidement constituée, sort naturellement de la théorie pure pour amener des conséquences pratiques, soit qu'on les cherche, soit qu'on les trouve. Et rien ne démontre mieux, à notre avis, combien jusqu'ici la psychologie a langui dans l'enfance que ce fait frappant, qu'aucune application, qu'aucun art utile n'en est sorti. Il en fut ainsi de la physique et de la chimie pendant des siècles; ainsi des sciences biologiques, dont les résultats ne sont encore qu'entrevus. Qui ne comprend cependant que, si les lois fondamentales de l'esprit étaient découvertes, si les circonstances qui les modifient étaient connues, si nous tenions, en un mot, l'essentiel et l'accidentel, comme dans le cas des

marées; si nous pouvions reconstituer par synthèse une situation psychologique, comme nous pouvons calculer une position astronomique; si nous étions capables de prévoir..... qui ne comprend que ce serait là un secret important pour la connaissance des hommes, pour l'éducation, pour la politique, pour toutes les sciences morales et sociales, et que la psychologie serait leur base, comme la physique est celle des sciences de la matière?»

Ainsi la philosophie a tort de se récuser en matière politique; elle a tort de nier l'observation régulière et féconde qui peut s'exercer en ce domaine. Sous le nom de psychologie, elle est l'étude de l'esprit humain; sous le nom d'éthologie, elle devient l'étude et la connaissance des caractères nationaux et collectifs. Peu importe qu'elle ne puisse arriver par ces voies à devenir jamais une science *exacte*. Telle série d'observations, en dehors de ce qui s'appelle l'exactitude scientifique, peut rendre de véritables services, ainsi que le témoignent l'économie politique et la science des marées. La philosophie, par voie psychologique ou par voie éthologique, devrait être en état de nous éclairer sur ce qui appartient de droit politique à tel état de société, à tel âge de la civilisation, à telle variété humaine, à telle classe sociale.

Certaines sociétés sont peut-être en état de se gouverner elles-mêmes, ou tout au moins de se juger elles-mêmes. Il faut voir pour cela où en est le sens moral et la culture intellectuelle d'un peuple, quels sont les instincts de ce peuple, et même quel est en général le pouvoir des instincts, la lucidité de ce

que certains philosophes appellent *cérébration inconsciente*. J'entends parler de tel pays quasi-asiatique (la Roumanie) où le jury fonctionne fort mal, traitant avec une mansuétude infinie tout ce qui est faux, banqueronte, concussion, attentat à la pudeur surtout. Je connais tel autre pays, parfaitement européen, où le droit politique appartient à tous indistinctement, mais où la plupart l'abdiquent au profit soit du gouvernement, soit des classes supérieures. C'est le règne du suffrage universel, alors qu'il est incapable de régner. Il me semble que la philosophie devrait bien démontrer le vice de ces lois et s'expliquer comme il faut sur les nouveautés intempestives, sur les lois prématurées, sur les signes et les limites de l'âge adulte, de l'âge politique chez une nation. Mais une lacune, grave entre toutes, dans l'œuvre philosophique, c'est de ne pas établir le droit des sociétés sur elles-mêmes, tandis que la religion le nie absolument. A quoi bon la philosophie, si elle ne sait que dire aux hommes sur les nouveautés capitales qui apparaissent parmi eux? Elle manque à son office si elle laisse dire les traditions, si elle oublie de stipuler et de défendre le côté changeant, progressif de l'esprit humain, qui est son domaine, son royaume désormais politique.

XII

OBJECTION. — La science des grands événements est impossible, parce que leur rareté exclut l'induction logique.

Avant d'aller plus loin, nous ferons bien de revenir sur nos pas, et de nous expliquer avec une nouvelle insistance sur la logique que comporte la philosophie de l'histoire, notamment celle des révolutions. Les philosophes viennent de nous dire qu'ils n'ont pas de science à faire là-dessus, parce que l'acteur, en ces drames fameux, est un être libre qui fait lui-même son personnage, qui même l'improvise quelquefois, par où la prévision est impossible. Ils ne s'en tiennent pas là : ils ajoutent que ces grands événements, étant rares et clair-semés dans l'histoire, ne se prêtent pas à l'induction, et ne peuvent fonder un de ces principes dont l'autorité réside dans l'abondance des cas particuliers où il a pris naissance. A cette hauteur, la matière observable fait défaut et le raisonnement devient impossible. Ainsi, ce qu'il nous importe le plus de connaître est ce qui échappe le plus à notre connaissance.

Tel est le langage des philosophes dans ce dernier aspect de leur résistance. Ils ne se trompent pas en affirmant que le secret des révolutions est le seul à chercher dans l'histoire. Il faut voir, en effet, si les révolutions et les coups d'État peuvent être prévus;

d'une manière plus générale, si les grands événements qui prodiguent la nouveauté et ne se refusent aucune violence, si les cataclysmes enfin qui visitent quelquefois les sociétés humaines, le monde moral, comportent une science capable de les calculer et de les prévenir. Rien ne serait aussi instructif pour les rois et pour les peuples... Or, il ne faut pas dire que cette science est impossible parce que les événements sont rares. Cette affirmation est excessive, et ne répond pas à la logique ordinaire et suffisante qui conduit les hommes, qui conduit même les plus réfléchis, les plus officiels, dans les œuvres de législation et de gouvernement. Combien faut-il de faits particuliers pour fonder un principe général, un axiome applicable à tous les faits de même apparence? C'est un compte qui n'a jamais été fait. Un raisonnement passe pour légitime, — soit quand il s'appuie sur un axiome évident par lui-même, comme dans le cas de la déduction géométrique, — soit quand il invoque un principe, une généralité qui est extraite d'une foule d'observations ou d'expérimentations particulières, comme dans le cas des sciences inductives. Mais toute la logique est-elle là? Une conçlusion n'est-elle valable, une preuve n'est-elle faite qu'à ces conditions? M. Stuart Mill est l'auteur d'un traité de *logique*, qui est une œuvre considérable, où il affirme solennellement le contraire de la façon la plus magistrale. « Notre esprit, dit-il, va du particulier au particulier, et cette allure est parfaitement régulière. Brûlé une fois par le feu, vous ne remettez pas le doigt au feu, et cela sans l'assistance d'aucun principe général. »

Cet exemple est bien choisi, et nous n'avons qu'à le détailler, à le suivre partout où il mène, pour découvrir les voies essentielles du raisonnement. Un enfant qui s'est brûlé le doigt à la chandelle ne porte pas le doigt une seconde fois à la même chandelle. — Rien de plus simple, direz-vous; il n'y a pas là de raisonnement; c'est un simple cas de sensation et de mémoire. — D'accord! Mais que le lendemain cet enfant voie une autre chandelle, il n'y exposera pas son doigt davantage. — Vous me direz que, s'il n'y a pas identité d'objet, il y a similitude d'objet brûlant, et que cette similitude fait l'illusion à l'enfant de l'identité. — Soit! laissons là l'enfant. Un homme qui s'est brûlé à un morceau de fer rouge, s'il aperçoit, quelques jours après, un morceau de fer tout différent d'aspect et de volume, mais également rouge, n'ira pas s'y brûler. Ici, il y a visiblement inférence, et le fondement de cette inférence, c'est la similitude. De ce qu'une chose est semblable à une autre, nous inférons qu'elle aura sur nous le même effet. Nous concluons ainsi du particulier au particulier, et cette conclusion est légitime. Ainsi, la base de notre croyance et de notre affirmation est un fait particulier, et la condition en est la similitude de tel fait particulier à tel autre fait particulier. Remarquez que notre croyance se mesure à cette similitude et à ses degrés. Quand la similitude est complète, notre croyance est spontanée et intuitive; on pourrait même dire qu'il n'y a pas là d'inférence, de raisonnement.

Mais y a-t-il des cas de similitude complète? On dit qu'il n'y a pas au monde deux feuilles toutes pareilles. — Peu importe. Il suffit, pour déterminer

notre croyance et notre conduite, que deux choses se ressemblent dans les traits essentiels qui nous affectent. Une lampe, une bougie, un morceau de fer rouge, ayant cette similitude d'être brûlants, nous en évitons le contact. Notre conviction, en ce cas, tient à la constance des lois naturelles, à la marche uniforme des choses, et plus particulièrement à ceci, que l'apparence ou plutôt l'extérieur des objets en manifeste le fond réel. La nature se ressemble, et la nature ne trompe pas, telle est la base de notre foi raisonnante. Quand nous voyons un objet, qui est fait d'une certaine façon, montrer tel attribut, exercer telle propriété, déployer telle puissance, nous prononçons qu'un autre objet, tout pareil, se comportera de la même façon, que la même apparence témoigne de la même réalité et de la même efficacité. Nous disons ici qu'il n'y a pas de cause sans effet, et cet axiome vaut bien l'autre. Nous le disons sur la foi d'une similitude qui nous inspire autant de confiance que l'identité. Nous sommes aussi sûrs d'être brûlés par une autre bougie que par celle qui nous a brûlés une première fois. Bref, la constance des lois naturelles est une majeure qui est toujours là pour fonder et autoriser notre raisonnement. même quand il ne repose que sur un fait particulier.

Il ne faut pas croire que cette majeure fasse absolument défaut dans la région morale, politique, humaine enfin. Sans doute notre nature n'est pas quelque chose d'immuable et d'asservi comme la nature extérieure. Elle a cependant un fond, elle a certains traits qui ne changent guère, et cela ne

laisse pas que de mettre en ses actes une certaine uniformité, une matière à prévision, à intérprétation surtout. Ici nous touchons au domaine des controverses judiciaires, où l'on invoque la nature humaine tantôt pour reconnaître l'intention d'un contrat, tantôt pour apprécier un témoignage, tantôt pour nier ou affirmer une culpabilité. C'est le principe que prennent en considération les magistrats, les jurés et les défenseurs, chacun l'entendant à sa manière et le revendiquant à son profit. Les Allemands ont pour cela un mot particulier, herméneutique. Une sentence judiciaire est *presque toujours* une induction qui a pour majeure sous-entendue la nature humaine, laquelle, dans tel cas donné, a dû produire tel acte, parce qu'elle contient cet acte et ses pareils. Presque toujours, ai-je dit, mais non toujours; car le juge peut procéder aussi bien par voie de déduction, son jugement étant un syllogisme dont la majeure est une définition légale soit de tel délit, soit de tel contrat. En fait, nous ne cessons d'aller du particulier au particulier, et cela à toutes fins, privées ou publiques, minuscules ou transcendantes. C'est l'allure de notre esprit dans presque toutes les circonstances de notre vie; c'est ainsi que nous jugeons et prévoyons la conduite d'un homme dans tel cas imminent, d'après sa conduite dans tel cas antérieur. Ce procédé est chanceux. A preuve ce dicton espagnol : *Il fut brave tel jour*. Ici reparaissent les effets de la liberté de l'homme, par où l'homme n'est pas purement une espèce qui se ressemble en tous ses exemplaires, mais un individu, une monade. L'obstacle qui s'ensuit aux prévisions et aux raison-

nements est réel. Il est double, car il y a la volonté de l'homme, qui est libre; il y a en outre le mystère des pensées qui gouvernent cette volonté, qui la dissimulent quelquefois. Nulle connaissance que vous avez des discours et des écrits d'une personne ne vous révèle pleinement le caractère de cette personne. Ce que l'homme a de libre arbitre, il s'en sert volontiers pour simuler et pour dissimuler. L'homme ment et la nature ne ment pas, ce qui met dans le jugement du moraltste un vague et un doute inconnus au jugement du savant. Il faut peut-être plus de casuistique que de logique pour apprécier les actes humains et pour en prévoir la suite, le retour: car ces actes varient selon les cas, selon les circonstances, selon le milieu où ils se produisent, sans parler de ce principe de variation que l'agent porte en lui-même, c'est-à-dire dans la puissance, quelquefois toute personnelle, de sentir, de penser, de vouloir. De là cette conséquence : en supposant connu le caractère d'un homme, vous n'êtes pas autorisé à dire qu'il sera toujours brave, toujours avare ou toujours charitable, bref, qu'il se ressemble toujours et ne varie jamais. Il suit de là que, dès qu'il s'agit de connaître et de gouverner les hommes, on entre dans le domaine des simples vraisemblances, des conjectures plus ou moins plausibles. Cette incertitude ne fait que croître si nous passons des caractères individuels aux caractères collectifs, si nous prenons tel acte particulier pour un échantillon qui nous donne la mesure de telle classe de personnes, de tel échelon social, de telle nationalité, de telle profession. Ici, l'identité fait défaut, laquelle

est la condition voulue pour conclure sainement du particulier au particulier. C'est une logique de poëte : *Ab uno disce omnes.* Cependant on peut s'y confier jusqu'à un certain point, et nous y sommes réduits très-souvent.

On comprend par là tout d'abord que raisonnner sur les choses physiques ou sur les choses morales sont deux œuvres très-différentes, la seconde étant de beaucoup la plus difficile et la plus chanceuse. Il y a dans les choses morales, où plutôt il y a dans l'homme, qui est le théâtre de ces choses, un principe de variation, qui est son esprit, et ce principe est occulte, ou du moins il se décide par des motifs, par des pensées qui ne paraissent pas. Parmi les phénomènes physiques, il en est tout autrement. Leurs traditions, leurs habitudes sont autrement fixes que celles d'un homme, et le mot de loi s'applique ici dans toute sa rigueur. Cependant, même à leur égard, la similitude n'est pas toujours aisée à reconnaître, parce qu'un phénomène peut offrir plusieurs caractères. Or, cette pluralité est un obstacle à distinguer et à reconnaître le fond de similitude, s'il existe, sous des apparences multiples dont quelques-unes sont les mêmes, dont quelques autres sont différentes.

On dit que, parmi les chimistes, c'est une œuvre laborieuse de reconnaître les affinités des corps, que mainte expérimentation est necessaire pour arriver à cette découverte, et que la similitude est à poursuivre sous la variété, sous la complexité des caractères extérieurs, qui tantôt la voilent, tantôt la trahissent. Il va sans dire qu'en tout cas physique, le

concours humain est une complication et une difficulté. Ainsi, à l'aspect d'un animal, fait d'une certaine façon, vous direz hardiment que cet animal et tous ses pareils sont herbivores ou carnivores; mais si tel animal est domestique, si, par exemple, vous rencontrez un attelage d'hémiones, vous ne pouvez en conclure que tous les hémiones sont susceptibles d'être domestiqués de la sorte, car il y a là un fait humain, celui de l'éleveur, du dresseur, qui a été habile ou heureux dans ce cas. Cela ne veut pas dire que tous les dompteurs, tous les dresseurs auraient la même prise sur tous les hémiones. Il peut y avoir quelque variété, même parmi ces animaux (on voit bien des tigres apprivoisés). Il y en a certainement parmi les hommes qui feraient métier de les apprivoiser.

Mais la difficulté suprême du raisonnement est en matière sociale et politique; car l'homme est complexe par nature; car les sociétés sont complexes par toutes les différences naturelles ou acquises de l'individu; car enfin l'histoire est la série des conditions changeantes où se donnent carrière toute cette inégalité, toute cette diversité. Vous pouvez bien démêler, et encore la chose est assez laborieuse, les conditions de la rosée; mais il est autrement difficile de reconnaître dans une société les conditions du jury, du système décimal, du régime cellulaire, etc. En tout cas humain, il y a un facteur, l'esprit, qui est de taille à se défendre, c'est-à-dire à se replier et à se déguiser.

Est-ce à dire qu'en matière politique et sociale le raisonnement soit impossible, la science chimérique,

la conclusion impraticable ? Non vraiment; mais, dans ce cas comme dans tout autre, il faut trouver cette similitude qui fonde l'argument. Il y en a des conditions extérieures en quelque sorte, telles, par exemple, que l'éloignement ou le voisinage des temps. La distance, qu'on ne peut apprécier à quelques années près, est un obstacle péremptoire à l'assimilation, car cette distance implique des disparités profondes. Ainsi Cromwell n'était nullement fondé a regarder sa position comme identique à celle d'Auguste et à se prendre pour un fondateur de dynastie. Le lecteur est prié de vouloir bien suppléer ici quelques pages de commentaire Vous ne pouvez conclure non plus de l'exemple anglais que la monarchie parlementaire est faite pour la France. Toutefois, il y a des cas de similitude suffisante et de conclusions permises dans cette région. C'est peut-être celle où l'on reconnaît le mieux la valeur d'une logique qui conclut du particulier au particulier.

Étant donné un grand événement politique, il ne nous est pas défendu, parce que cet événement est unique, d'en tirer une leçon, d'y chercher une lumière, une règle, une loi, comme on dit en matière scientifique. Ici le nombre des événements ne fait rien à l'affaire. L'autorité de l'événement unique, sa valeur probante et concluante résident exclusivement dans sa similitude avec telle autre situation réalisée ou imminente, avec tel autre fait actuel ou prévu. Dans l'ordre humain, où les sociétés sont complexes, où les individus sont libres, une difficulté apparaît, laquelle n'existe pas dans l'ordre physique; mais

cette difficulté n'est pas péremptoire, insurmontable, et ne constitue nullement un obstacle logique *à priori*. Je vais en citer un exemple.

On peut regarder comme une loi que toute nation en lutte avec l'étranger par le fait de l'invasion, — en lutte avec elle-même par le fait des partis — où l'un des partis passe pour auxiliaire et complice de l'étranger.... se portera à toutes les violences. Seulement, notez bien ces trois données, la dernière surtout. Cela est vrai au moins des sociétés modernes et de notre histoire récente. Cela s'est vu à Paris, en 1792; à Varsovie, en 1831; à Paris, pendant la Commune, en 1871 : à ces trois époques, massacre dans les prisons, lesquelles étaient pleines de prévenus et de suspects. Inutile de qualifier ces faits. La seule question est de savoir si ces fatts, qui sont en petit nombre, autorisent une conclusion générale et une conduite fondée sur cette conclusion.

L'affirmative nous semble évidente. Aussi vrai que le feu brûle, un peuple, irrité et menacé de toutes parts, n'aura ni justice, ni pitié. Mais j'ai tort de chercher une image, une comparaison prise dans la nature extérieure. Savez-vous où est la majeure de ce raisonnement? Elle est dans la nature de l'homme, dans certain trait essentiel qui supporte et constitue notre espèce : l'égoïsme. L'homme est chargé de sa propre conservation. Il y est poussé, entraîné, non par une notion, non par un sentiment, mais par toutes les ardeurs de l'instinct et de l'appétit. Et ce qui est vrai de l'homme est vrai d'une collection d'hommes, d'une société, d'une nation. C'est un péril que la

guerre, et avec ce péril vous voyez naître bien des duretés, certaines réquisitions d'écus et de vies. L'invasion, la guerre chez soi, est encore plus alarmante, et vous voyez apparaître à ce moment certaines violences, comme la levée en masse, la loi martiale, l'État de siége. Maintenant, supposez qu'une nation, menacée de la sorte, soit divisée en partis qui ont pris les armes les uns contre les autres; c'est la guerre civile ajoutée à la guerre étrangère. Voilà une société où l'inquiétude et la colère auront peine à se contenir. Cela entendu, faites un pas de plus ; supposez qu'un de ces partis fasse cause commune avec l'étranger, soit par prise d'armes, soit par conspiration, soit même par simple complaisance, ou qu'il en soit suspect. . . . . la fureur et l'anxiété de l'autre parti n'auront plus de bornes. Il prendra les armes de son côté. Aux complots, il répondra par des arrestations. Il fera des prisonniers. Il commencera par des poursuites; il finira comme on a fini en septembre 1792.

Remarquez bien ici le fait culminant et décisif où apparaît tout le venin de la situation. Ce fait est la connivence présumée, soupçonnée, d'un des partis avec l'étranger. Otez ce fait, et le crime n'a pas lieu, et la cause du crime a disparu. En face de l'étranger, des partis ennemis peuvent oublier leur haine et s'unir contre l'étranger. Cela s'est vu plus d'une fois en Italie, au moyen âge. Ainsi vous ne pouvez dire que par le seul fait de la guerre étrangère et de la guerre civile, un peuple commettra des atrocités; mais vous devez le dire si telle est la guerre civile, qu'elle fasse ou paraisse faire des auxi-

liaires à l'étranger. Le fond de tout ceci, c'est la nature humaine, égoïste, ardente à se conserver, et, sous l'empire de ce sentiment, d'autant plus cruelle qu'elle est plus menacée. Le paroxysme de ses violences tient au paroxysme de ses craintes et de ses dangers. Dans le cas supposé, les hommes se massacrent tout comme ils se mangent sur un radeau en pleine mer. Il faut vivre et se défendre à tout prix : cette nécessité n'a ni cœur ni oreilles. La cause des atrocités dont il s'agit est là, uniquement là où nous l'avons montré, par un seul exemple, peut-être par deux ou trois. Mais peu importe; ici le nombre ne fait rien à l'affaire. Le fait, ou plutôt la loi, c'est que, partout où vous verrez cette cause, vous en verrez les effets. Quand il y aurait cinquante faits pareils, ils ne seraient pas plus probants qu'un seul, parce que la preuve est plus haut; elle est dans un principe qui résume certaines données élémentaires et nécessaires de notre nature.

Autre exemple : le premier usage que fait un peuple des droits à lui restitués, est d'en abuser. Il ne faut pas l'en blâmer autrement, parce que la restitution actuelle prouve l'usurpation ancienne, et que cette restitution, toujours tardive, est bien faite pour aigrir l'humeur d'une société. Mais j'ai tort de m'arrêter à ce détail. Il s'agit uniquement de savoir si ce qui s'est passé de pareil tout récemment, en Irlande, à Naples, en Pologne, peut être regardé comme une loi de l'histoire. C'était le sentiment de M. Gladstone, et je n'hésite pas à croire, malgré le petit nombre de faits, que ces faits ne reparaîtront jamais sans entraîner les mêmes conséquences : par

où ils peuvent être considérés comme une loi, comme une habitude des sociétés. Vous me direz qu'un chimiste ne reconnaîtra jamais une loi d'affinité sur un petit nombre d'observations. Encore une fois, l'infréquence et la paucité des cas est indifférente. Notre foi est due à la similitude, à la parité complète des faits constatés avec les faits actuels ou imminents. Ce point établi, les causes toutes pareilles auront des effets tout pareils. Il vous est défendu de conclure d'Auguste à Cromwell, non pas parce qu'un précédent unique est insuffisant, impuissant, mais parce que la distance des temps fait la disparité des situations. Deux sociétés semblables se conduiront de même dans des circonstances semblables, mais cette double similitude est nécessaire. Il va sans dire qu'on ne peut pas même la supposer à plusieurs siècles de distance.

Nous avons pris nos exemples dans les sociétés contemporaines, parce que c'est ce que nous savons le mieux; mais, en remontant de quelques siècles et en parcourant l'histoire des guerres de religion, ou simplement des hérésies, on constate également certaine loi de l'histoire, frappante et reconnaissable entre toutes. Les guerres de religion sont les plus cruelles de toutes, parce que les belligérants, outre les colères et les inquiétudes humaines, ont l'aiguillon de leur foi et le stimulant d'un grief divin. Le sac de Magdebourg est demeuré fameux dans l'histoire, et c'est un fait reconnu dans les mémoires du grand Frédéric que l'Allemagne est restée d'un siècle en arrière des autres nations, par suite des désastres et des ruines qu'y avait accumulés la

guerre de Trente ans. Plus on croit, plus on tue : telle est la nature humaine en ses parties les plus intellectuelles. Une grande idée n'y apparaît qu'à la condition de s'empoisonner, de se pervertir, de s'humaniser enfin. Ici encore notre nature fournit un appui, un principe à nos raisonnements. Seulement le côté de nous-mêmes qui apparaît ici, le principe qui fonctionne, n'est plus l'égoïsme, mais la haine, ou plutôt le côté affectif de notre nature, dont on ne peut dire après tout qu'elle soit purement haineuse.

Il ne s'agit pas ici d'histoire, encore moins de politique, de religion et de commentaires pris à l'une de ces sources. Il s'agit uniquement de logique et de la manière de conduire notre esprit pour arriver au vrai. Notre esprit n'est pas condamné à l'ignorance et à l'erreur, quand il n'a devant lui qu'un petit nombre de faits ou même un seul fait. Rien ne l'empêche, en pareil cas, d'aller du connu à l'inconnu. S'il voit apparaître une cause dont il a déjà vu tel effet, ne fût-ce qu'une fois, il peut être assuré que cet effet reparaîtra ; étant donné le commencement d'un fait, il peut compter que le fait s'achèvera. Le tout est de savoir ce qui est cause et ce qui ne l'est pas parmi les antécédents d'un fait. Dans tel cas moral et historique, le caractère de cause est aussi éclatant, aussi indubitable, ce cas fût-il unique, qu'il pourrait l'être en matière scientifique, après les expérimentations les plus minutieuses et les plus réitérées. Étant donnée la nature humaine, ce qui s'est produit dans certaines conditions se reproduira si les mêmes conditions se représentent. La nature

humaine, tout comme la nature extérieure et physique, nous offre une base pour conclure, nous fournit une majeure; elle est un cas général qui contient tous les cas particuliers, sauf la variété des influences et des conditions extérieures qui la modifient, sauf encore la variété et l'individualité des principes intimes qui la composent. Certains philosophes, matérialistes ou naturalistes, iront peut-être encore plus loin : ils vous diront qu'il n'y a pas deux natures, mais rien qu'une nature, rien qu'une substance, rien qu'une législation. En ce qui touche le raisonnement, ils en concluront que toute analogie est véridique, que la base d'une conclusion historique et politique est aussi certaine, aussi fatale que celle d'un raisonnement scientifique. Ils iront même jusqu'à dire qu'une comparaison est une raison; que, quand vous montrez l'analogie d'une chose morale avec une chose physique, vous apportez une preuve; et que le poëte a parlé comme pourrait faire un moraliste qnand il a dit : *Summos feriunt fulmina montes.*

En matière de révolution comme en toute matière, la recherche des lois est celle des causes. Seulement il ne s'agit plus ici de ces lois qui sont à l'œuvre éternellement, quotidiennement, mais de celles qui gouvernent les côtés aigus de notre nature dans les circonstances extrêmes de notre condition historique. Ces choses, pour être rares, ne sont pas fortuites.

La difficulté en ce sujet tient à la signification très-confuse du mot *loi*. Ce mot, nous l'appliquons à des faits réguliers, périodiques et permanents, en quelque sorte, comme les faits naturels : alternance des

saisons, du jour et de la nuit, propriétés de la chaleur, etc. En pareil cas, ce mot exprime ce qui est. Ailleurs, nous l'appliquons aux volontés humaines et officielles, quand l'homme statue par voie générale et réglementaire, comme dit le Code civil. Ici, loi signifie : *ce qui doit être*. Remarquez qu'en tout cas le mot s'applique à des choses fréquentes, incessantes même, que nous avons toujours sous les yeux ou dans l'esprit, à ce point qu'on a pu dire : Nul n'est censé ignorer la loi.

Mais d'autres choses sont clair-semées, infréquentes, et n'apparaissent que de loin en loin. Il ne faut pas pour cela les appeler accidents, anomalies, perturbations. Le hasard n'y est pour rien ; elles ont leur principe, leur cheminement et leur échéance, tout cela fort régulier. La vérité, c'est qu'il n'y a pas de hasard au monde ; il n'y a pas d'effet qui n'ait sa cause, si ce n'est son motif; d'où il suit que, si vous démêlez la cause d'un de ces événements rares, et que, si, l'ayant démêlée une fois, vous la voyez une autre fois s'annoncer et poindre, vous pouvez en conclure la pleine opération de cette cause, l'achèvement de tous ces effets. Faut-il appeler cela une loi? Certainement oui. Peu importe que cette loi ne soit pas une habitude, du moment que l'action en est assurée et nécessaire, et encore le mot *habitude* ne serait peut-être pas déplacé : il est permis de l'appliquer à une force qui s'exerce toujours dans certains cas, encore que ces cas soient peu fréquents, l'habitude ne laissant pas que d'être réelle et acquise dans ses limites.

Les révolutions sont rares; mais pourquoi se-

raient-elles sans cause? Ces causes sont cachées au plus profond des cœurs et des intérêts, quelquefois même dissimulées soigneusement. Elles ont été parmi nous d'une lenteur, d'une patience incroyables, au moins en ce qui regarde la Révolution de 89. Il suit de là qu'elles sont malaisées à connaître, mais non impénétrables, encore moins absentes. Cette question avec toutes ses épines est celle qui s'impose de nos jours à l'esprit humain. S'il sait plus et s'il vaut mieux que par le passé, s'il a non-seulement plus de notions acquises mais plus de forces héritées, c'est pour descendre par l'analyse au milieu de cette complication, pour reconnaître le cas révolutionnaire, c'est-à-dire celui d'une discordance entre les lois et les mœurs, enfin pour démêler au juste les points précis de cette disproportion, l'heure et la mesure de l'équilibre à retrouver. Œuvre philosophique, s'il en fut, s'il est vrai que la philosophie, comme dit un ancien, pas moins que Platon, soit l'étude de l'essence des choses par l'essence de l'entendement.

Il demeure donc démontré que les philosophes ont une base suffisante pour juger et prévoir la nature humaine, pour enseigner l'art ou la science politique aux sociétés, et qu'ils auraient dû s'appliquer à reconnaître comment on change les hommes en citoyens. Cette alchimie était sur leur chemin, et il ne paraissent pas l'avoir aperçue.

XIII

Si une société peut vivre sans religion ni philosophie, et si la France est cette société.

Pour peu qu'on réfléchisse sur tout ce qui précède, on est conduit, quoi qu'on en ait, à concevoir et à poser la question que voici :

Quand une société n'a ni religion, ni philosophie, de quoi peut-elle vivre moralement, politiquement, militairement et nationalement ? A cela une société ne saurait mieux répondre qu'en vivant de toutes parts.

Seulement, la France vit-elle de la sorte ? Il serait aisé, je crois, de le montrer. Mais auparavant il faut voir s'il y a lieu à la question posée comme elle vient de l'être, par exemple si la France est sans religion. Ceci me fait l'effet d'une pure allégation, tout au plus d'une observation superficielle. Pour nous rendre compte de notre état d'esprit religieux, trois choses sont à éclaircir :

1° Jusqu'à quel point sommes-nous irréligieux ; 2° comment cette irréligion est-elle répartie parmi les classes de la société ; 3° là où elle existe, comment est-elle suppléée ?

Si notre irréligion est surtout l'insouciance en matière de religion ; si le peuple a gardé assez de foi pour les observances principales du culte ; si les

classes éclairées sont seules sujettes au scepticisme; si, parmi de tels sceptiques, il est apparu des ressorts moraux d'une espèce nouvelle et laïque; si l'athéisme est un fait exceptionnel, le caprice ou la conviction de quelques-uns seulement, vous pouvez en conclure que cet état de l'esprit religieux parmi nous n'est ni une déformation morale, ni un désordre public, ni un péril national, autant d'hypothèses qui sont des réalités.

Pour commencer par le commencement, le peuple ne croit pas comme il croyait autrefois: la raison en est que la religion faisait partie des pouvoirs publics d'autrefois, qui ont laissé au peuple un mauvais et implacable souvenir. Il croit cependant; il appelle le prêtre pour naître, se marier et mourir; il envoie ses enfants à l'église pour leur éducation religieuse; il en prend lui-même le chemin aux quatre grandes fêtes de l'année, et cela, même parmi les populations les plus tièdes de notre pays.

Quant aux classes moyennes et supérieures, elles sont volontiers sceptiques, — sans être pour cela dépravées moralement.

Remarquez bien que le doute est un degré de croyance et pourrait en avoir les effets pratiques. Le doute au sujet de certains dogmes réprimants doit engendrer une conduite pleine de ménagements envers ces dogmes. Nous parlons ici de l'influence du doute sur une personne prudente et réfléchie; mais le doute ne peut naître ailleurs, le doute n'appartient qu'aux classes douées de réflexion et capables d'un certain travail d'esprit. Il n'en faut pas moins pour entrer en dissidence avec l'éducation qu'on a reçue,

avec le courant d'idées qu'on respire. Or, du même fond qu'elles doutent, elles se conduiront comme si elles étaient restées croyantes. Quand un homme doute du vide, il n'y met pas le pied, il ne s'expose pas à une catastrophe qui serait mortelle si son doute était une erreur. Ce cas est capital, et tout pareil à celui des peines éternelles, sauf l'imminence et la certitude actuelle.

En résumé, les classes qui doutent peuvent se passer de croyances : celles qui en ont besoin ne doutent pas ; encore moins sont-elles capables d'un effort comme de nier. La négation absolue, l'athéisme, serait peut-être un danger. Je dis « peut-être, » parce qu'il ne dépend pas des hommes de se conduire comme ils pensent, soit en bien, soit en mal. La logique n'est pas leur fait; et tout idéal, bon ou mauvais, excède leur puissance, je dirai même leur volonté. Des hommes ne vont pas faire tout le mal dont ils ont la certitude de n'être pas punis, uniquement parce qu'ils nient le rémunérateur vengeur auquel croyait Voltaire. Il y a deux forces pour les réprimer : la conscience des autres, sous forme d'opinion publique; la conscience du passé, sous forme héréditaire. Un philosophe anglais, nous décrivant toute les disciplines du passé, le poids des siècles, l'élaboration immémoriale du genre humain, le capital d'esprit qui se transmet parmi les générations, nous parle des hommes dans leur état actuel comme devenus *organiquement* moraux : il n'ose pas dire *physiquement*. Quoi qu'il en soit, l'athéisme, s'il existait, n'aurait pas, parmi les hommes, ses suites logiques de licence et d'immo-

ralité ; mais en fait l'athéisme n'existe pas, si ce n'est çà et là comme exception parmi les penseurs isolés, et nullement contagieux.

On aurait bientôt fait de citer les athées du siècle dernier : l'Encyclopédie n'était pas athée, ni Voltaire, ni Rousseau, rien que d'Holbach, Diderot et quelques *dii minores*.

La fête de l'Être suprême, qu'on vit en 93, montre bien que ni Paris, ni la France, ni la Révolution elle-même n'étaient athées. De nos jours, il ne faudrait pas prendre le positivisme pour l'athéisme. Le mode de penser positif consiste uniquement en ceci : qu'il fait profession d'ignorer l'origine et la fin des choses, par où il s'interdit de nier l'existence de Dieu tout autant que de l'affirmer. La science n'apprend rien sur les deux problèmes que l'on vient d'indiquer : voilà tout ce qu'enseignent les philosophes positivistes ; mais ils ne disent pas que l'athéisme ni le théisme soient une erreur ; ils ne disent même pas que la science est l'unique chemin de la vérité. *Le mode de penser positif*, dit Stuart Mill, *n'est pas nécessairement une négation du surnaturel.* Quant à M. Littré, il faut voir comme il sen explique :

« L'espace sans bornes, dit-il, l'enchaînement des causes sans terme, est absolument inacessible à l'esprit humain ; mais inaccessible ne veut pas dire nul ou non existant. L'immensité, tant naturelle qu'intellectuelle, tient par un lien étroit à nos connaissances, et ne devient que par cette alliance une idée positive du même ordre : je veux dire que, en les touchant et les bordant, cette immensité apparaît

sous un double caractère, la réalité et l'*inaccessibilité*. Cest un Océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque, ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable. »

J'ai peine à croire qu'une doctrine s'exprimant ainsi sur elle-même, soit un péril pour la société, une borne pour les esprits, une déformation des conduites. Certains positivistes vont peut-être jusqu'au matérialisme, mais ce n'est pas leur doctrine qui les y porte; elle devrait, au contraire, les arrêter sur cette pente. L'un d'eux me disait un jour : *Nous coïncidons avec le matérialisme*. Cela est vrai tant que dure l'étude des causes secondes, tant que la matière, ses organes et ses fonctions sont considérés comme causes secondes; mais le matérialisme dépasse le positivisme comme une affirmation dépasse un doute. Il n'y a plus de coïncidence entre les deux modes de penser dès que l'un d'eux proclame la matière substance unique et cause absolue.

L'athéisme systématique, l'incroyance absolue, ne sera jamais l'état d'esprit général d'une société. Ces négations n'appartiennent qu'à des sectaires et veulent une contention, une contorsion d'esprit en quelque sorte, dont une société, à tous ses échelons, ne sera jamais capable. Il faut autant d'effort pour renverser le théisme que pour l'établir.

Aux preuves qui viennent d'être données sur la persistance des idées religieuses en France, nous pouvons ajouter celle-ci : c'est que notre société n'est pas pire moralement que la société croyante du XVII^e^ siècle.

— Pardon, direz-vous, elle est pire; elle a un mal, un vice inconnu des temps passés : elle a les révolutions.

— Soit, répondrai-je; mais le passé avait les guerres civiles et les guerres de religion, lesquelles, par parenthèse, ont duré quarante-deux ans pendant le XVII^e^ siècle, une epoque si bien famée, une époque organique, comme disent les saint-simoniens. Cela veut dire que les hommes d'autrefois avaient des passions, et se portaient aux violences comme ceux d'aujourd'hui. L'idée religieuse n'était pas un ciment, puisqu'elle divisait les hommes; n'était pas un frein, puisqu'elle les poussait à l'extermination. Cette idée s'empoisonnait dans l'esprit de l'homme, comme telle idée qui a paru de nos jours avec ses fruits humains, de calomnie, de rage et d'extermination.

On va me répondre que les idées religieuses, même perverties de main d'homme, sont essentiellement les idées morales, un fonds précieux qui ne peut dépérir sans que la société elle-même soit profondément atteinte dans sa santé morale. Il me sera objecté peut-être que la prépondérance des idées religieuses à une certaine époque peut y susciter des passions et des crimes çà et là, mais que, dans le fond quotidien des existences, elle répand une idée générale de devoir, un sérieux, un sens hiérarchique, une dose de respect inconnue à d'autres époques. De tout cela sans doute (c'est toujours l'objection qui parle) il n'y a de trace ni dans les statistiques, parce que ces documents sont d'invention récente, ni dans l'histoire, parce que l'histoire ne décrit pas la

vie privée, n'est pas biographique ; mais il n'est pas permis d'en douter si l'on tient à user de bonne foi et à compter avec la vraisemblance.

L'objection serait fondée si la religion contenait à elle seule toutes les idées morales, si elle était l'unique expression du devoir; mais les religions ne sont pas cette règle unique et n'ont pas cette compétence exclusive sur les âmes, sur les conduites. La vérité, c'est qu'elles ne remplissent pas l'esprit humain tout entier et ne le composent pas à elles seules. D'autres ressorts ont paru, des ressorts laïques, pour ainsi dire, soit parmi les anciens, soit parmi les modernes. J'en veux citer un seulement; l'honneur, le plus puissant de tous; car, si la religion a ses incrédules, si la morale a ses mécréants, l'honneur n'a que des hypocrites, qui commencent par un hommage. On peut croire que la morale n'est pas la partie fondamentale des religions. Le fait est que de grandes sociétés ont vécu, ont fleuri, où rien n'existait comme le Décalogue, où la religion était simplement l'explication de l'univers, proposée à la curiosité et à l'intelligence humaines. *Les païens avaient une morale,* dit excellemment Théodoret : *le paganisme n'en avait pas*; par où l'on voit que l'esprit humain est un fonds capable de produire spontanément les idées morales. Le christianisme est sans doute la plus grande culture connue de ce fonds ; mais il n'est pas moins vrai que l'esprit humain avait une aptitude innée à découvrir ou à suppléer le Décalogue ; que cette aptitude préexistait aux religions, qu'elle les a faites et pourrait bien leur survivre. Je ne nie pas pour cela le caractère divin des religions. Dès qu'il y a

un Dieu, tout est divin, et l'esprit de l'homme et cet attribut, cette nécessité de son esprit, qui est la religion ou ses équivalents. Ce mot nous conduit à reconnaître que cette nature, cette force de l'esprit humain, où paraissent les religions, ne peut demeurer déserte et vacante. Comme la base de la société est là, uniquement là, il faut croire, tant que la société dure, à la solidité de cette base, à la fécondité de ce fonds, à la persistance de cette force. De deux choses l'une : ou la religion est une force ou elle est une infirmité particulière au monde naissant. Si une infirmité, elle peut disparaître sans laisser de regrets; si une force, elle ne peut périr. Sa destinée est celle de toute force dont les transformations sont des équivalences.

Rien ne prouve que les époques les plus religieuses aient été les plus morales, ou même simplement les plus paisibles. Ainsi nous parlions tout à l'heure des conflits et des désordres qui avaient troublé parmi nous le dix-septième siècle. Cela saute aux yeux. S'il faut en venir à un point plus délicat et plus voilé, celui de la pureté morale, la comparaison, sous ce rapport, du présent au passé est plus difficile.

Je reconnais que les statistiques et même l'histoire ne nous apprennent rien au juste sur les mœurs du passé. Mais les chroniques! mais les romans! N'oubliez, je vous prie, ni Brantôme, ni Rabelais, ni Tallemant des Réaux, ni Bussy-Rabutin, auteur de la *Gaule amoureuse*, ni les contes de La Fontaine, sur commande de la duchesse de Mazarin! Et même l'histoire, quand elle parle des grands, ne parle-t-elle pas

des petits à plus forte raison? Est-ce que la mode n'est pas toujours venue d'en haut? est-ce que les exemples les plus élevés ne sont pas les plus imités?

Si la religion était toute la morale, la théocratie serait tout le gouvernement. Plus une religion serait moralement grande, plus elle serait forte politiquement. Or, c'est tout le contraire qui est arrivé. Le prêtre, supplanté par le roi, est justement celui qui enseignait la plus haute morale, et c'est en face du christianisme qu'est née la division du temporel et du spirituel. Cela prouve que tout avait grandi parmi les hommes, et le fonds intellectuel et le fruit religieux, le premier acquérant plus de droits à l'indépendance, en même temps que le second acquérait plus de droits à la domination.

Ici m'attendent certains doutes, certaines insistances. Notre société incroyante, me dira-t-on, n'est peut-être pas moralement inférieure à celle du moyen âge. Peut-être même a-t-elle remplacé par de nouvelles acquisitions morales ce qui lui échappait de croyances religieuses. Toutefois, veuillez bien peser ceci : étant donné le conflit intérieur et extérieur des sociétés modernes, l'un pour la liberté, l'autre pour la suprématie, celle qui est moderne comme nous quant à ses acquisitions morales, et qui de plus a conservé l'idée religieuse, cette société n'a-t-elle pas un avantage marqué sur les nations incroyantes où cette idée est en déclin? S'il y a lutte, la victoire n'est-elle pas promise à celle où se rencontre un principe supérieur d'obéissance, de cohésion, de dévouement, bref, un principe et un idéal de grandeur tout particuliers? Enfin, n'est-ce pas le cas de

prononcer ces mots antiques et fameux de décadence, d'hégémonie, qui s'appliquent çà et là dans l'histoire? Pour épuiser le sujet et aller jusqu'au bout, on semble dire, l'œil fixé sur la France, qu'un peuple sans foi est menacé d'une double décadence, — l'une de ne pouvoir être libre politiquement comme telle autre société, — l'autre qui serait de passer sous le joug d'un peuple demeuré croyant.

Soit, parlons décadence, et cela parmi les nations anciennes et modernes. Il est certain qu'une société peut perdre ses mœurs. ses forces morales, négliger ses forces militaires, croire à elle-même comme le lièvre dans sa course avec la tortue, arriver enfin à la période d'infatuation, ce qui appartient aux sociétés aussi bien qu'aux hommes, et tomber au rang d'une puissance qui ne se bat plus ou qui se bat mal. Vous me citerez les Mèdes et les Perses, les Grecs, les Babyloniens, les Assyriens, etc.; mais ici, tout d'abord, apparaît une différence capitale entre les sociétés qui sont au régime des castes et celles qui sont au régime du droit commun. Il est aisé de concevoir l'abaissement et le dépérissement d'une caste, entraînant dans sa chute une société dont cette caste est l'âme. Mais, si vous supposez une société sans castes, une société où les classes moyennes et supérieures se recrutent et se renouvellent par une ascension permanente, on ne voit pas d'où viendrait la décadence de cette société. Une caste peut s'user et s'amollir, mais cela ne peut arriver à une nation tout entière, quand les classes frappées d'appauvrissement moral, font place à d'autres classes d'un sang plus vigoureux et plus riche.

Vous pensez peut-être à quelque analogie entre notre société et celle d'Athènes, qui tomba des plus hautes prospérités de l'esprit sous le joug des Macédoniens ; mais rien ne prouve que, malgré tout leur esprit, les Athéniens fussent incrédules. Je sais bien que, dans sa tragédie d'*Électre*, Euripide prête au chœur un langage des plus émancipés. Il s'agit du festin des Atrides, où le soleil recula d'horreur, *ce qui paraît invraisemblable*, ajoute le chœur. Ce discours sent le libertinage ; mais c'était, il faut croire, une pure fantaisie, une boutade sans conséquence. Ces mêmes Athéniens s'éveillèrent un matin saisis de terreur, parce que les statues d'Hermès avaient été mutilées pendant la nuit. Ils crurent à des désastres, à des vengeances divines, et de quels dieux? Ainsi la foi persistait chez eux. Ils firent bien voir à Socrate ce qui en était ; et Socrate lui-même, dans toute son apologie, plaida qu'il était un bon païen. Le fait est que ses dernières paroles dans le *Phédon* sont pour recommander à un de ses disciples le sacrifice d'un coq à Esculape. On peut dire qu'il mourut dans la religion de son pays et de son temps, muni des sacrements de l'Église, comme on dirait aujourd'hui. Ainsi rien ne montre que la république d'Athènes fût irréligieuse à l'époque de sa décadence.

Passant aux Romains, il vous paraîtra peut-être que leur décadence coïncide avec certaine altération des idées religieuses attestée par le poëme de Lucrèce. Ce témoignage est en effet des plus concluants. Une idée ne tombe dans le domaine du poëte qu'après avoir longtemps possédé les esprits.

Le poëte n'invente pas : il décore. Mais il y avait déjà plusieurs siècles que la religion était en perte parmi les Romains. Cela remonte à leurs guerres contre les Samnites : *Acri etiam tum libertate populi romani.* Rappelez-vous seulement ce consul qui, voulant marcher à l'ennemi, et contrarié par les poulets sacrés, qui étaient sans appétit, les fit jeter à l'eau. « Ils boiront, dit-il, puisqu'ils ne veulent pas manger. » Cela montre que la décadence des peuples ne tient pas nécessairement à celle de leur foi religieuse.

Arrivant aux temps modernes, on ne voit plus ces disparitions de peuples dont est jonchée l'histoire ancienne; mais les décadences ne manquent pas, en ce sens que tel peuple, après avoir fait grande figure et s'être décerné lui-même les titres les plus pompeux, est devenu un petit peuple. Exemples : la Suède, le Portugal, la Hollande. Mais le Portugal a-t-il perdu ce rang, où il était monté dans l'Europe et dans l'Inde, pour avoir perdu quelque chose de sa foi catholique? Quant à la Suède et à la Hollande, étaient-elles moins protestantes quand l'une perdit l'empire des mers, et quand l'autre vit l'épée de Gustave-Adolphe échapper aux mains de Charles XII? Non vraiment! Le Portugal dut sa décadence à ce que les Hollandais lui prirent les Indes pendant que le Portugal était annexé à l'Espagne, annexion qui dura soixante ans. Les Hollandais, à leur tour, perdirent presque tout dans l'Inde pendant les temps de la République et de l'Empire, où ils étaient annexés à la France et traités en ennemis par l'Angleterre, ce qui naturellement survécut à la paix.

Ainsi, dans les trois cas que l'on vient de passer en revue, on n'aperçoit aucune liaison entre l'état plus ou moins prospère de ces sociétés et leur esprit plus ou moins religieux. Maintenant, suivons les belligérants sur le champ de bataille, les belligérants qu'on a vus de nos jours, y compris les Français, et demandons-nous ce que vaut la foi pour la victoire, si l'avantage, en ces sanglantes aventures, appartient aux plus croyants.

Le meilleur exemple à prendre est la guerre de Crimée, où l'on vit aux prises les sociétés et les races les plus différentes sous le rapport justement de l'esprit religieux. Le Russe est croyant; il est plein de foi en son Dieu, en son czar surtout, et dans tout ce qui représente le czar sur la terre. Ce soldat, ainsi fait, avait en face de lui des soldats français et des soldats anglais d'un tour d'esprit fort différent. Rien à dire sur la dose de sentiments et d'esprit religieux qui appartient à notre armée. Comme elle vient de notre société, elle lui ressemble. Tout autre est le soldat anglais, d'après les témoignages réitérés du duc de Wellington. Il a des qualités militaires de premier ordre : un chenapan, du reste, enrôlé par ses vices, par son inconduite au moins et par l'aversion du travail; par où vous comprenez tout d'abord ce qu'il peut avoir de croyances religieuses. Tels étaient les antagonistes qui se rencontrèrent dans cette mémorable campagne, dont l'événement n'est pas à citer autrement, dans ces jeux sanglants de la force et du hasard, comme disait M. Guizot. La seule chose à remarquer, pour en venir à la conclusion qui nous importe, c'est que tous, croyants ou

non, se battirent également bien, et firent un égal honneur au mobile quelconque d'où partait leur vaillance.

En résumé, il n'est pas exact de dire que la France soit irréligieuse, athée surtout. Elle n'est inférieure moralement ni à son passé, ni aux autres sociétés modernes. Mais tout récemment elle était mal gouvernée, par où elle a subi d'affreux désastres militaires. J'ajoute que l'esprit français a négligé l'œuvre et surtout la théorie politique, que la France a été mal éclairée par ses philosophes, et que cela est pour quelque chose dans ses échecs ou dans ses retards politiques.

XIV

RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

Nous croyons avoir répondu aux excuses, aux défaites alléguées par la philosophie pour rester en dehors de la politique.

La philosophie a tort de dire que les passions aient seules la parole et l'influence quand il s'agit des lois et des constitutions qui fixent la destinée d'un peuple : une société humaine ne peut échapper, en matière politique, à l'empire ou plutôt à l'exercice de la faculté par où elle se distingue des castors et des abeilles. Chez les peuples et dans les temps les plus passionnés, on aperçoit distinctement telle

solution mauvaise, mais délibérée paisiblement, adoptée sciemment, laquelle a prévalu, non pas faute de sang-froid, mais faute de science, de raison, de philosophie enfin. Nous en avons cité des exemples qui appartiennent à notre histoire récente.

La philosophie a tort de dire que, dans le domaine politique, elle est supplantée par les instincts, par les traditions et par cette puissance mystérieuse qu'on appelle les mœurs. Regardez-y bien, toute tradition a un commencement, qui est une idée, tout instinct est une force, qui s'est faite au moyen d'idées anciennes et impérieuses, enseignées et imposées par l'opinion, transmises par l'hérédité, entrées dans notre organisme. A ce prix, l'idée devient instinct, ressort, impulsion; mais le caractère de l'idée, mais la raison, comme point de départ, préexiste à tout cela, ce qui restitue tout ce domaine à la philosophie. Un jour viendra peut-être où nous compterons facilement, involontairement, pour ainsi dire, en grammes et en mètres; mais le système décimal n'est pas moins une œuvre de raison et de science.

La philosophie a tort de dire que toutes choses dans la cité s'accomplissent passivement, servilement, pour ainsi dire, en vertu de certaines causes surhumaines. Cela n'est pas croyable, quand les membres de la cité ont les yeux de l'esprit comme ceux de la tête, et le libre arbitre, par où ils sont maîtres d'agir comme ils voient. Parce que la société est nécessaire, ce n'est pas à dire que l'homme y soit sans rôle, sans pouvoir dirigeant, et que la Providence ou la nature se réservent ce domaine. Si

la société est nécessaire, c'est une raison pour qu'elle ait des commencements rudes et grossiers, préférables toutefois à l'anarchie: mais ce n'en est pas une pour que la science venant à l'homme ne s'applique pas au gouvernement de la société et à la constitution des pouvoirs qui sont les organes de l'ordre public et de l'utilité sociale. Tout comme la navigation a commencé par la rame et fini par la vapeur, qui n'est peut-être pas son dernier mot, de même la société a commencé comme une famille, comme une tribu gouvernée par le pouvoir absolu d'un père ou de plusieurs pères, pour arriver à cette complication actuelle où les droits et les intérêts s'équilibrent, se respectent, se protégent en quelque sorte les uns les autres. Les choses nécessaires existent quand même, sous la forme la plus imparfaite et la plus rudimentaire, en vertu de leur nécessité; mais elles comportent, elles invoquent même encore plus que d'autres le concours de toutes les forces humaines, notamment de celles qui brillent comme un privilége au sommet de l'être humain. Il en est du gouvernement comme de la production, du commerce, de la monnaie, de la guerre, toutes choses ébauchées par l'instinct, quand il n'y avait que l'instinct parmi les hommes, achevées ou du moins élaborées par la science, dès que la science a paru.

La philosophie a tort de prétendre qu'elle ait tout dit, et touché son extrême limite, quand elle a parlé métaphysique, morale, logique. Il lui reste, comme métaphysique, à trouver le principe invisible du droit qui soumet les hommes dans la cité, qui n'est

pas l'esclavage antique, mais qui est, à coup sûr, un principe d'obéissance et de hiérarchie. Il lui reste à trouver surtout les limites de ce pouvoir et le concours de tous à l'exercice de ce pouvoir. Aristote justifiait l'esclavage par cette raison métaphysique : que certains hommes sont faits pour commander aux autres, camme l'âme est faite pour commander au corps. Une autre métaphysique plus sûre et plus pénétrante doit reconnaître le fond des similitudes humaines en même temps que le fond des inégalités humaines. Il appartient à la philosophie de tracer cette carte, de dresser cette échelle qui superpose les hommes sans les fouler, qui les répartit dans le champ de l'action sans les parquer ni les sacrifier les uns aux autres, comme si les uns étaient de purs animaux, comme si les autres étaient une race infaillible et lumineuse. Aujourd'hui même, à l'heure qu'il est, nous avons besoin que les droits humains soient démontrés : en 89, ils n'ont été que déclarés, et cela ne suffit pas. La philosophie est seule en état de nous dire les droits respectifs de la tradition et de la nouveauté. Si l'homme est surtout la créature du passé, si l'exercice de ses plus grandes facultés (combinaisons et prévoyance) suppose la stabilité, il faut le dire et ne pas créer des institutions pour le changement, pour l'instabilité sans fin. Aussi bien, si l'homme change quelquefois et si ce changement est un progrès, il faut ménager et cultiver ce grain de sel, il faut faire franc jeu à cet avenir qui a les droits d'un idéal, et ne pas résister à cette attraction, comme ferait une lourde planète dans son orbite immuable de matière inintelligente.

Ne me dites pas que la société doit se confier pour l'avenir aux décrets divins, aux lois naturelles, aux influences surhumaines en tous cas, qui règlent tout dès qu'il s'agit de l'humanité politique. Je crois volontiers à des influences surhumaines, mais il n'est pas moins clair qu'elles ont pour instrument et pour agent l'esprit humain. Si les hommes ne s'appartiennent pas, tout au moins la puissance qui les dirige descend dans leur esprit et opère en eux par les facultés de cet esprit, dans les limites de cet esprit. Auguste Comte a peut-être fait une découverte par où il est considéré à juste titre comme un maître, comme un inventeur; mais cette découverte consiste uniquement en ceci : qu'il a reconnu les trois âges de l'esprit humain, théologique, métaphysique, positif, et qu'il explique toute l'histoire par cette succession d'esprits, par cette création progressive en quelque sorte de vues et d'impulsions humaines. En cela, il est supérieur aux autres philosophes de l'histoire, tels notamment que Joseph de Maistre et Montesquieu. La guerre, dit l'un, est un décret divin, une destruction que les hommes exercent sur eux-mêmes tout comme sur le reste de la création. Le climat, dit Montesquieu, est une influence, un empire de la nature sur l'homme, sur les sociétés, sur les gouvernements. Comme si les passions humaines ne suffisaient pas pour expliquer la guerre ou la polygamie ! Rien n'arrive à l'homme qui n'ait passé par son esprit. Si l'homme n'avait pas un esprit qui sème autour de lui le caprice et la diversité, s'il n'avait pas d'autres mobiles que ceux de l'animal, il n'aurait pas d'histoire, pas plus que les animaux. Si

les lions savaient peindre! disait un lion devant une peinture où l'un des siens était terrassé par un homme. Eh bien, que peindraient-ils? Leur proie déchirée, leurs chasses monotones, leurs amours deux fois l'an, leurs mécanismes animés et bondissants, rien que des mécanismes; mais l'homme a une histoire parce qu'il a un esprit, et c'est dans cet esprit, dûment observé, qu'il faut rechercher les ascensions du règne humain. On ne nie pas pour cela quelque puissance supérieure à l'homme, qu'on l'appelle nature ou Providence; on dit seulement que cette puissance se signale par une loi constante, qui est l'économie des moyens, et que son moyen pour gouverner les destinées humaines est l'esprit de l'homme.

CONCLUSION

La philosophie se méconnaît quand elle se récuse en matière politique. Dès qu'elle est la science de l'homme, elle est la science de l'esprit humain, c'est-à-dire des œuvres et des instruments qui passent le visible, le palpable: métaphysique ne veut pas dire autre chose. Par où il lui appartient de rechercher ce que vaut l'esprit humain pour le gouvernement, quelle est son aptitude innée ou acquise pour passer souverain; si le droit politique, un droit poussé jusqu'à la souveraineté, est le droit de tout homme venant au monde, ou même simplement de tout Fran-

çais. Je maintiens que, de ce côté, la philosophie a des obligations précises, qu'elle les a constamment négligées, et qu'elle nuit sensiblement à la société moderne quand elle ajoute le poids de son silence aux réprobations de l'Église sur la question politique qui travaille toute société moderne.

CHAPITRE II.

I. — Où en est la philosophie anglaise.

L'Angleterre est aujourd'hui le premier pays du monde pour tout oser en matière philosophique. Que la France et l'Allemagne se le tiennent pour dit: elles ne règnent plus sur ces hauteurs, elles ne mènent plus les entreprises de l'intelligence. Quelque chose les a quittées. La recherche sans borne, la conclusion sans frein, le souci de la vérité pour elle-même et quand même... ont passé ailleurs. Voilà plus de vingt ans qu'il éclate en Angleterre des esprits à tout rompre, embrassant tout, montant partout : Encyclopédie et escalade. Je les appelais tout à l'heure des philosophes; mais c'est mal reconnaître la variété de leurs voies. Le fait est que, si les uns sont psychologues, les autres sont physiciens, linguistes, archéologues, etc., mais toujours allant à renouveler la science humaine, de quelque côté qu'ils l'abordent et la fouillent. Il ne faudrait pas non plus les pren-

dre pour une école, une secte, un Pandémonium, comme s'ils y allaient malicieusement, de parti pris et concerté. Rien ne ressemble moins à la droiture de ces Titans. Leur convergence n'est pas une conspiration. On dirait qu'ils marchent à une grande destruction, mais sans la chercher en commun, cheminant chacun dans la route qui l'attire, simplement pour avoir ressenti chacun le souffle et la poussée du temps.

Cette impulsion est pour tout le monde, direz-vous; d'où vient donc que l'Angleterre la ressent comme personne?

— C'est que l'Angleterre n'a pas de questions... comme le continent. Choses réglées chez elle que la forme du gouvernement, la hiérarchie des classes, la charité de l'État.... réglées comme la langue, le territoire, l'atmosphère. Cela veut dire : ni socialisme, ni politique dans le sens où nous l'entendons : partout des solutions acquises qui laissent à l'esprit anglais toute sa liberté pour vaquer au transcendant et à l'absolu. De là, parmi les Anglais, cette audace de raison : elle tient à la qualité de leur civilisation, à l'aplomb parfait de leur société. Comme ils sont sûrs de ne rien renverser, ils se permettent de tout agiter, de tout ébranler, sans le moindre souci des sociétés voisines, qui n'ont pas encore conquis la fixité suprême.

Il faut remarquer en outre que la culture intellectuelle est répandue chez eux comme nulle part. L'Angleterre lit beaucoup. On y voit des classes entières qui passent leur vie à lire, des existences vouées au célibat, des presbytères faits comme des bibliothè-

ques, des familles où s'élèvent des gouvernantes pour les quatre parties du monde. Il faut d'ailleurs accorder à l'Anglais qu'il excelle à se taire, qu'il est doué pour l'indépendance, pour l'isolement et, par cela même, pour la société des livres. Aussi demande-t-il et consomme-t-il une quantité incroyable de produits intellectuels. Nul article n'est plus couru. J'en ai pour preuve tout ce qu'on raconte des fortunes réalisées par les producteurs, par les romanciers surtout, et cela au moyen d'œuvres qui sont quelquefois bien secondaires. Il arrive, en vertu de toutes ces supériorités, que l'Angleterre engendre et dégage une proportion supérieure d'intelligences sérieuses et cultivées, avec cet effet d'armer en guerre celles qui sont naturellement agressives et militantes.

Pour dernier trait, n'oubliez pas que ce pays a produit Bacon, c'est-à-dire les conditions d'une foi nouvelle, et le protestantisme, c'est-à-dire la liberté de l'esprit en matière religieuse, ce qui est un terrible acheminement à s'émanciper de toutes parts. Voilà bien des raisons pour oser! L'Angleterre ne s'en fait pas faute. Au fait, pourquoi se gêner quand on a tant de paix dans la rue et de discipline dans les mœurs! C'est le cas de laisser dire ces frondeurs, ces chercheurs, ces contempleurs qui paraissent en toute grande civilisation, qui naissent quelquefois au plus haut de la société : produit équivoque et brillant, luxe et menace tout à la fois!

Parmi ces penseurs d'une allure incroyable, Herbert Spencer est à signaler : et, dans son œuvre, il

faut considérer le livre des *Premiers Principes*. Cette étiquette est déjà bien hardie : elle ne l'est pas assez; car ce livre n'est pas moins, comme il le dit quelque part, qu'une *explication physique* du monde. Veuillez retenir ces mots peu sonores, peu frappants, mais qui valent pour la hardiesse le fameux aphorisme de Proudhon; car ces mots veulent dire un monde sans Dieu, sans Providence, uniquement livré à des lois naturelles, un monde où l'unité de loi atteste l'unité de substance. Cette substance, telle que la reconnaît M. Herbert Spencer, c'est la force, une force unique et persistante. Cette force, c'est la chaleur. De sorte que toutes choses au monde sont des effets de soleil, et cela sans excepter l'intelligence et la sensibilité humaines. Nous reviendrons avec insistance sur ce livre étrange. Notons, dès à présent, que M. Herbert Spencer n'est pas un matérialiste comme un autre; car il n'y a rien de matériel dans la force, et quand il l'étudie à l'œuvre, il ne rencontre pas seulement la force intégrée et résistante que nous appelons matière, mais aussi bien la force aérienne et impalpable qui, sous le nom *d'animus*, *anima*, *flatus*, *spiritus*, figure l'âme humaine dans le langage des théologiens et des métaphysiciens.

Matérialiste ou non, M. Spencer nous offre là un monde, que dis-je? un univers où l'on se passe de Dieu. Nous verrons tout à l'heure chez les philosophes actuels de son pays bien d'autres émancipations, ou plutôt bien d'autres éliminations. Mais celle-ci est capitale. Ce monde, selon M. Spencer, s'est arrangé, s'est ordonné de lui-même, en vertu

d'une propriété inhérente à l'être en général. Il ne faut pas dire avec Anaxagore qu'au commencement les choses étaient ensemble et que l'esprit les divisa. Il ne faut pas non plus calculer le nombre de chances dont aurait besoin le hasard pour réaliser, par exemple, le phénomène de la vision. Ces hypothèses compliquées ne sont nullement nécessaires : pourquoi recourir au plus quand le moins suffit pour une explication? C'est ce que Leibnitz réprouve fortement. La vraisemblance, c'est que l'être portait en lui le cosmos comme l'étendue et la figure. Il était en lui de réaliser le cosmos par une fonction qui lui est essentielle, et ce n'est point le cas de se récrier sur chaque détail d'harmonie, sur chaque trait d'ajustement et d'arrangement. L'être avait devant lui deux voies, deux chances : Chaos ou Cosmos. Comme c'est le Cosmos qui a prévalu, il est tout simple que l'univers offre de toutes parts les manifestations d'ordre et d'harmonie inhérentes à ce principe. Cela n'est pas plus surprenant que l'apparition du nombre pair dans un jeu, dans une combinaison où il n'avait devant lui que le nombre impair : il ne faut pas parler ici de gageure imprévue. Les effets tiennent et ressemblent à la cause. Quant à la cause, elle est, cela est fort apparent, et l'on ne voit pas pourquoi elle serait autrement qu'elle n'est.

Si nous quittons M. Spencer pour M. Darwin, nous passons d'un monde sans Dieu à un monde sans esprit. Il est clair que M. Darwin réduit l'esprit à peu de chose, quand il explique le développement de la vie sur notre planète par la transformation des

espèces, l'esprit n'étant qu'une forme nouvelle de ce qui était tout à l'heure végétal ou animal. Ici, l'intelligence arrive à son tour comme un développement logique de tout ce qui la précède et non comme un principe nouveau, comme une substance distincte et active. Elle est un des termes, un des échelons de cette transformation, voilà tout. Le spiritualisme serait que l'esprit éclatât tout à coup dans le monde comme une soudaineté, comme un impromptu, ne datant que de lui-même, ne relevant que de ses lois. C'est ainsi que l'entend Wallace dans ce passage : « Dès le moment où la première peau de bête a été employée comme vêtement, où la première lance grossière a été faite pour servir à la chasse, la première semence jetée dans le sol, la première pousse d'arbre plantée, dès ce moment, une grande révolution a été accomplie; une révolution qui n'avait pas eu sa pareille dans tous les âges précédents de l'histoire du monde, car un être maintenant existait qui n'était plus nécessairement sujet à changer avec les changements de l'univers; un être qui était, dans un certain degré, supérieur à la nature, puisqu'il possédait les moyens de contrôler et de régler son action, et pouvait se maintenir en harmonie avec elle, non en modifiant sa forme corporelle, mais en perfectionnant son esprit. »

Mais tout autre est la doctrine de M. Darwin, où l'on voit la surabondance des germes, leur lutte pour vivre, l'étouffement de la plupart, le triomphe de quelques-uns, parce qu'ils sont les plus forts, élus et prédestinés par la nature pour survivre, pour s'unir et pour laisser derrière eux, au moyen de

cette sélection, les plus beaux échantillons de leur espèce, ou même quelquefois les ébauches d'une espèce nouvelle. Voilà comment s'élèvent et s'améliorent les espèces. Si le passé pouvait revivre sous vos yeux, vous démêleriez l'heure précise où commence le règne humain. Cette heure est celle où le plus accompli des anthropoïdes a rencontré sous bois sa pareille en vigueur et en beauté. Vous n'aurez pas du coup le siècle de Périclès, mais des bimanes capables de porter du bois au feu ; tandis que, hors le cas de sélection naturelle, on les voit (cela est arrivé à Duchaillu) s'empresser et se chauffer autour d'un feu laissé par les nègres, sans avoir l'idée de ce qui le fait ou l'entretient. Cela montre en passant qu'une des premières conquêtes humaines a été le feu, qui fut aussi le premier des cultes humains et le plus durable.

Tels sont les débuts de l'esprit humain dans le système de M. Darwin, où cet agent, il faut en convenir, est peu prestigieux et fait un rôle médiocre. On hésite à y reconnaître quelque chose de rare et de supérieur. Comment croire, sur la foi et sur les façons de cet avénement, qu'il apporte au monde une substance nouvelle et transcendante? Le doute s'aggrave si vous le suivez dans ses procédés ultérieurs. Vous n'avez pour cela qu'à poursuivre cette revue des doctrines anglaises, et vous tombez dans une psychologie où l'esprit fonctionne comme un mécanisme. Vous apprenez que nous ne dirigeons pas notre esprit, que nous ne construisons pas nos idées; elles s'appellent, se suscitent les unes les autres, en vertu, non pas des pouvoirs déposés dans

notre intelligence, mais de la loi d'association. Cette loi est au jeu de nos facultés intellectuelles ce que la gravitation est à l'astronomie, ce que l'affinité est à la chimie. — A merveille... mais tout cela est de l'attraction, et représente des cas divers d'attraction. Je me demande ce que devient l'intelligence humaine comme force indépendante, spontanée, maîtresse de ses œuvres et de ses directions. Il n'y en a pas trace dans cette psychologie, où apparaît une machine, sensiblement supérieure en finesse et en complication à tous les automates connus, une machine néanmoins. Vous avez sans doute entendu parler des idées innées, nécessaires, qui sont le reflet de l'absolu, de la raison pure dans notre intelligence. Erreur, vous diront les psychologues anglais; ces idées ne sont pas innées, mais acquises. Tout comme la matière acquiert l'esprit, dans la théorie transformiste, de même, nous voyons plus tard l'esprit acquérir ses facultés, ses règles, ses nécessités. Il ne les a pas, il ne les apporte pas en naissant : elles paraissent en lui par un travail de développement tout pareil à celui des forces physiques. Ce sont les idées qui viennent nous chercher, ce sont les facultés qui germent en nous d'elles-mêmes, sans culture et sans initiative de notre part.

Là-dessus je fais observer que, dans cette explication, la liberté de l'homme et l'activité de son esprit n'ont rien à voir : ces attributs sont de trop ; on dirait que la pensée se fait en nous et sans nous, comme la circulation du sang, à cela près que nous en avons la conscience. Cette loi de l'association, trouvée et exposée dans tout son jour par M. Bain,

peut passer pour une découverte de la psychologie anglaise. Ce n'est pas la seule ni la plus hardie. Il me semble qu'elle a été dépassée par la théorie de sir William Hamilton, qu'on pourrait appeler celle de la *cérébration inconsciente*. Il ne s'agit plus ici d'idées évoquées les unes par les autres, ce qui nous laisse au moins un bout de rôle dans la formation des idées élémentaires. Cette doctrine, autrement radicale, explique la formation des idées en nous par un exercice, par un travail du cerveau dont nous n'avons pas la volonté, dont nous n'avons pas même le sentiment. Nous sortons de notre inaction d'esprit, de notre sommeil même, avec des idées que nous n'avions pas auparavant, voilà le phénomène. Et les arguments ne manquent pas à ce paradoxe, qui s'appuie, selon Hamilton, sur trois ordres de faits :

1° Nous savons une science ou une langue, etc.; elles existent en nous à l'état latent, tant que nous n'en faisons pas usage.

2° Certains états anomaux, comme la folie, le délire, le somnambulisme, nous révèlent des connaissances ou des habitudes d'action que nous n'avions aucune conscience de posséder dans notre état normal.

3° Enfin, dans notre vie ordinaire, tout objet visible est composé de parties très-petites ou *minima visibilia*. Mais chaque *minimum visibile* est composé lui-même de parties plus petites, lesquelles, chacune à part, sont pour la conscience comme zéro. Il en est de même pour le *minimum audibile*. Enfin, certaines associations d'idées ne peuvent s'expliquer

que par des associations intermédiaires qui se produisent sans conscience.

M. Mill, après avoir critiqué l'interprétation que Hamilton donne de ces faits, les explique par la physiologie : « Je ne suis pas éloigné, dit-il, de m'accorder avec Hamilton et d'admettre ses modifications inconscientes, mais sous la seule forme où je peux leur attribuer quelque sens précis, à savoir : des modifications inconscientes des nerfs. »

Nous ne sommes pas au bout des nouveautés et des témérités ; nous ne sommes encore qu'au seuil de ce dénombrement de l'esprit anglais. Nous venons de voir comment il traite la création du monde, le gouvernement du monde, l'avénement de l'intelligence dans le monde, ne trouvant en cela nulle substance, ni divine, ni spirituelle. Demandons-lui maintenant de quelle façon il comprend les sociétés humaines ; véritablement, la solution ne se prévoit guère. Dieu manquant et l'esprit tenant si peu de place, on ne se représente pas le régime des sociétés humaines, ni même si elles peuvent avoir un régime. Là-dessus, il faut entendre l'auteur d'un livre considérable, M. Buckle, qui a fait deux gros volumes intitulés : *Introduction à l'histoire de la civilisation en Angleterre*. Oui, vous dira-t-il, les sociétés sont régies par des lois naturelles absolument comme celles qui gouvernent le monde physique. Une de ces lois est le progrès : la faculté humaine par où a lieu le progrès, c'est l'esprit ; l'esprit se forme par la discussion et triomphe dans la science. Le *summum* de la destinée humaine, c'est le produit scientifique de l'intelligence.

Tel est le squelette du livre de M. Buckle, vous en avez là un sommaire exact et complet; mais, pour juger ce livre, il faut donner un corps aux allégations qui viennent d'être énoncées.

Tout d'abord, à première vue, le lecteur est choqué d'entendre parler de lois naturelles pour gouverner la société, de lois toutes pareilles à ce retour périodique, à cette alternance régulière des jours, des nuits, des saisons, ou bien aux effets infaillibles de la résistance, de la pesanteur, de l'affinité, etc. Mais à ce compte l'homme n'est donc pas libre!... Quoi que le lecteur puisse en penser, il trouvera dans le livre en question un argument de la plus haute apparence; cet argument est tiré des statistiques où l'on voit, chaque année, le même nombre, non-seulement de naissances et de décès, mais de mariages, de crimes, de suicides, et même, pour ne rien oublier, de lettres mises au rebut. Il suit de là tout au moins que l'histoire, que l'humanité sociale, nous offre les éléments d'une science et la plus riche matière aux prévisions les plus sûres. Seulement il faut étudier ces lois de la société humaine, non dans l'individu, mais dans l'histoire. Pour connaître l'homme, il faut considérer et suivre la collection, la succession des hommes. La psychologie, qui est l'observation de l'homme par lui seul et dans lui seul, est une science bornée, en tous cas inefficace et improductive, quoiqu'elle soit la plus ancienne de toutes. Astronomes, physiciens, chimistes ont fini par créer des sciences admises par tous et adoptées par le genre humain. Mais le monde a toujours vu et même voit encore des philosophes de l'idée et des philosophes de la sen-

sation, sans que l'accord ait pu se faire entre eux sur l'origine de nos connaissances. Il n'y a pas deux astronomies, deux physiques, deux chimies ; mais il y a deux psychologies, et cela prouve que cette étude *de l'homme*, comme on l'a pratiquée jusqu'à ce jour, est sans profit et sans issue possible. L'étude *des hommes*, voilà ce qui peut apprendre quelque chose aux sociétés sur elles-mêmes. Or, dans l'humanité collective et successive, vous apercevez une marche régulière et suivie ; cette marche est un progrès. « Il n'y a, dit M. Buckle, qu'un ressort, qu'une impulsion à ce progrès : c'est l'esprit. Sans doute les hommes portent en eux-mêmes autre chose que l'esprit : ils ont la conscience, le sentiment du bien et du mal ; mais ce n'est pas la conscience qui fait marcher le monde. Comme elle consiste en quelques règles évidentes par elles-mêmes et connues depuis deux mille ans, comme elle ne ressent pas le progrès, il n'y a pas apparence qu'elle le fasse. Le progrès vient uniquement de l'esprit, et la grande œuvre de l'esprit, c'est de connaître le monde extérieur, de le maîtriser et d'en approprier les forces à l'usage humain. »

Le lecteur va peut-être trouver ici quelque chose d'imprévu et de choquant, une élimination de la conscience qui l'étonne, qui le consterne ; mais il doit s'attendre à mieux encore. Il convient peut-être d'ajouter ici aux vues de M. Buckle celles d'un autre écrivain du même pays et de la même inspiration, M. Bagehot. Il faut voir comment M. Bagehot accommode l'esprit dans sa *Théorie scientifique du développement des nations*. Cet unique agent du progrès, selon

M. Buckle, devient, selon M. Bagehot, quelque chose de machinal et d'automatique par voie héréditaire.

L'ancienne idée du progrès était celle-ci : Notre esprit acquiert des connaissances par le don qui lui est propre, les conserve par la mémoire, les transmet par l'éducation. Cette idée, transformée par M. Bagehot, peut s'exprimer ainsi : Notre esprit, agissant sur notre système nerveux, y met des facultés nouvelles, les établit par l'habitude et les transmet par l'hérédité.

Ainsi, notre esprit peut non-seulement agir sur notre milieu, mais sur notre organisme, en créant dans notre cerveau des pouvoirs *réflexes*, c'est-à-dire involontaires, inconscients, qui deviennent partie intégrante de notre organisation et se transmettent comme elle.

Il reste à savoir si ces théories contiennent tout ce que nous savons et tout ce que nous concevons du progrès. Sans doute elles me font voir une transmission et le procédé de cette transmission; mais où donc est le progrès? Vous entendez peut-être par là plus de puissance parmi les hommes, plus de rayonnement et plus de vie, non-seulement une fructification pratique et économique, mais une efflorescence, une exaltation d'idées et de sentiments. Pour l'école anglaise, c'est simplement une application de l'esprit à la nature physique, application heureuse, avantageuse, qui rapporte à l'homme les plus grands biens matériels, qui même, d'une manière indirecte, lui vaut une amélioration morale, celle qui appartient à plus de loisir, à plus de sécurité. Le dernier mot de cette doctrine, M. Caro l'a dit ou plutôt l'a

gravé en termes excellents : « L'intelligence seule, sous la forme de la science, est la maîtresse de l'histoire, parce qu'elle est la maîtresse de la nature. »

C'est tellement l'idée anglaise que vous la retrouvez partout, à propos de tout. Macaulay, par exemple, un critique, un historien, vous dira ceci : « Toute science expérimentale tend vers la perfection ; tout être humain tend à améliorer sa condition. Ces deux principes ont souvent suffi, même lorsqu'ils ont été contrariés par de grandes calamités publiques ou par de mauvaises institutions, pour faire progresser rapidement la civilisation. Les événements malheureux, les vices du gouvernement n'auront jamais, pour rendre une nation misérable, autant d'influence qu'en auraient, pour la rendre prospère, le progrès continuel des sciences physiques et le travail constant de chaque membre de la société pour améliorer son sort. Il est souvent arrivé que la profusion des dépenses, le poids des taxes les plus lourdes, l'absurdité des restrictions commerciales, la corruption des tribunaux, les désastres de la guerre, les séditions, les persécutions, les incendies, les inondations, n'ont pu détruire le capital aussi rapidement que les efforts des citoyens parvenaient à le créer. »

Véritablement l'homme serait peu de chose, s'il n'avait pas d'autre mobile et d'autre poursuite : il ne serait pas même ce qu'il est, c'est-à-dire une espèce qui en a fini avec les bûchers, les priviléges, les guerres privées. On dirait que, pour en venir là, il lui a fallu une conscience, et même une conscience progressive ; mais là-dessus les théories anglaises

sont intraitables. *Ce n'est pas la conscience qui a fait tomber les persécutions religieuses, c'est la raison.* — Je n'en crois pas un mot dans le cas different, mais analogue, des jeux du Cirque, des combats de gladiateurs abolis par Justinien seulement. Quatre ou cinq siècles auparavant, au temps d'Auguste, par exemple, il y avait bien assez de raison pour faire obstacle à ces divertissements et pour comprendre que c'était du sang perdu. On peut voir dans leur abolition un effet de conscience et de sensibilité morale, lesquelles, en cinq siècles, avaient eu leur progrès, avec la conséquence de rendre ces spectacles odieux et révoltants.

Comme la conscience est à la fois notion et sentiment, rien n'empêche de croire à son progrès. Peu importe que la notion ait été fixée, il y a des milliers d'années, comme nous le dit M. Buckle, si le sentiment est variable dans sa force d'impulsion ou de répression. Les philosophes anglais, partisans comme ils le sont de l'hérédité, ne devraient pas oublier que la conscience humaine peut s'accroître de ce côté et par ce procédé. L'hérédité est un procédé pour développer non-seulement les notions, mais les facultés de l'homme. Ainsi l'on peut dire que le sens moral est une faculté progressive comme les autres, mais par d'autres voies. Elle est une faculté de bienveillance et de bienfaisance pour autrui, qui se développe à proportion des sûretés et des satisfactions que nous obtenons pour nous-mêmes. Mais où l'on voit distinctement le progrès de la conscience, c'est dans le progrès des lois pénales, des incriminations, des châtiments. Une société, en se

civilisant, acquiert plus de susceptibilité morale. D'où il suit que les désordres inaperçus, les scandales impunis de la veille, deviennent des délits réprimés du lendemain.

Il fut un temps où tuer un homme était un cas rachetable, un simple dommage sujet à composition, d'après les lois ripuaires. La conscience et la sensibilité de l'homme, morale ou nerveuse, ont fait un certain chemin pour en arriver aux temps actuels, où brutaliser un âne est une contravention. Nous voyons là d'un coup d'œil à quel point la morale des lois est perfectible. C'est ainsi que l'idée de justice se développe dans la conscience de l'homme, et passe d'une conscience plus compréhensive dans des lois plus répressives. C'est la vertu du progrès d'élever les consciences à la notion d'une morale supérieure, d'un devoir plus achevé : et ce progrès est attesté, est caractérisé par tout ce qui vient aux lois de rigueurs et d'incriminations croissantes. Le châtiment naît avec la société et s'épanouit comme elle.

M. Buckle nous dit qu'il s'inspire de l'Angleterre. Cela est évident de soi ; il relève de Bentham ; il appartient à la patrie de l'économie politique, alors qu'il considère et qu'il revendique l'intelligence comme unique organe du progrès. Sa raison, qu'il la donne ou non, c'est que l'intelligence excelle à saisir la liaison de l'utile avec ce qu'on appelle lois morales et devoir, ou plutôt à démêler, à reconnaître l'utile dans ses caractères les plus élevés et les plus généraux. A ce compte, M. Buckle est recevable à dire que l'esprit suffisait pour mettre fin aux persé-

cutions religieuses. Mais il n'y est pas fondé, parce que l'homme ne porte pas seulement en lui une notion des choses froide et inaffective, mais un sentiment des choses qui est ardeur, émotion, persuasion. Il suit de là qu'un âge est venu où les hommes, policés et adoucis, ont dû répugner au spectacle des supplices et sentir l'horreur de ce qui leur était jadis agréable et familier. Quand une philosophie fait une telle part aux nerfs, au système nerveux, aux effets d'organisme, au sentiment entrant dans la chair et se transmettant avec la chair, elle devrait par cela même comprendre comment la conscience, à l'état de sensibilité, se perfectionne et se transmet de père en fils.

Quand M. Buckle nous dit qu'il prend ses inspirations dans son pays, il ne professe pas uniquement une complaisance patriotique : l'Angleterre lui plaît comme sujet d'étude, parce que l'Angleterre, plus qu'aucun autre pays, a été libre, dit-il, soit d'influences étrangères, soit d'influences officielles, et qu'on peut y démêler comme nulle part, dans leur pureté, dans leur simplicité, les lois relatives au progrès de la civilisation. Nous touchons ici à une des thèses favorites de M. Buckle, qui est : l'élimination de l'État, la prépondérance de l'individualisme. Cela est totalement anglais, à moitié vrai, et mérite la plus sérieuse considération.

Il y a peut-être lieu de reprocher ici deux choses à M. Buckle : l'histoire mal racontée, l'histoire mal jugée. Où prend-il que l'Angleterre est le modèle des nations originales, et pour ainsi dire individuelles? L'Angleterre est, au contraire, le dernier des pays occidentaux qui ait subi les invasions du Nord ; elle

les a subies fort tard et avec un effet plus marqué que partout ailleurs. Cet effet, c'est la forte dose d'individualisme qui paraît dans le caractère britannique, et qui est un trait absolument septentrional et nouveau. Ce principe est entré plus tard et plus avant dans l'Angleterre que nulle part ailleurs; c'est pourquoi il y a mis son empreinte la plus puissante et la plus reconnaissable. L'Italie et l'Espagne sont étrangères à l'individualisme. La France en est mêlée et conditionnée partiellement; mais l'Angleterre n'est pas faite d'autre chose.

Ajoutez que cette invasion tardive de l'Angleterre a créé dans ce pays une aristocratie. Les conquérants ont fait souche, dynastie, en quelque sorte, et l'armée d'invasion, pour s'être partagé les soixante mille fiefs du pays, a fondé dans ce pays une caste supérieure, une noblesse. Comment les deux races, l'une victorieuse, l'autre vaincue, se sont-elles fondues ensemble au point que nulle trace n'existait au treizième siècle de ces différences d'origine et de fortune? C'est le secret de l'histoire. Toujours est-il que la race normande a duré, a survécu sous les traits et avec la valeur d'une caste : valeur qui est inappréciable en toute chose. Qu'est-ce que serait l'Angleterre sans cette caste? L'Angleterre ne serait ni plus ni moins que les États-Unis, où paraît le naturel de la race anglo-saxonne, privée de ce rehaussement, de cette exaltation.

Ainsi M. Buckle oublie certains faits et des plus considérables dans l'histoire de son pays. Il néglige la conquête, l'événement du onzième siècle, et les suites de cet événement, qui ne sont pas moins qu'une

nouvelle race introduite en Angleterre et qu'une caste nouvelle répandue à la tête du pays par cette race conquérante. C'est l'opinion de certains esprits que le *Royaume-Uni*, dans sa fortune politique surtout, est l'œuvre de la *gentry*, c'est-à-dire de cette noblesse de province qui peuple et gouverne les comtés. Si l'homme est une si pauvre espèce que le mélange humain, que la variété des races soit nécessaire à son progrès, cette condition n'a pas manqué à l'Angleterre. Plusieurs flots d'envahisseurs sont venus s'y échouer, s'y accumuler, et cela quand le reste de l'Europe ne recevait plus le bienfait de ces renouvellements.

Une autre inadvertance de M. Buckle est de regarder la marche de la civilisation britannique comme étrangère aux influences officielles. Il me semble cependant que le protestantisme est un grand fait dans cette histoire et qu'il a été proposé, imposé, voulu assurément par l'initiative d'un souverain. Henri VIII est au plus haut degré un personnage officiel, et la souveraineté de la Bible, qui est tout le protestantisme, lui a de singulières obligations. Voilà un pays qui a été émancipé, sous le rapport religieux, qui a été mis sur la pente de toutes les libertés, de tous les déchaînements, et cela de main de maître.

Rien de plus naturel. Comme les hommes sont inégaux, qui donc les conduirait, si ce n'est tel roi ou telle caste? Où se trouveraient parfois, et même presque toujours, si ce n'est là, les mieux doués, les premiers éclairés, qui sont le sel de la terre, l'élite des sociétés, les initiateurs prédestinés?

M. Buckle comprend l'histoire tout autrement : il

ne tarit pas contre les rois, les prêtres, et d'une manière générale contre l'*esprit de protection*. Chez lui, c'est le nom de ce que nous appelons tutelle de l'État, centralisation, ingérence administrative, contraintes et règlements publics, enfin providence officielle. A ses yeux, la marque visible, l'enseigne du progrès pour ainsi dire, c'est toujours quelque abolition de loi ou de règlement. L'idéal pour lui, c'est que l'individu pense par lui-même et agisse par lui-même, uniquement soumis à des lois qu'il a faites; de sorte qu'en définitive il demeure son maître et ne fasse que ce qu'il a voulu. C'est par là, nous dit-il, que le monde s'éclaire et s'avance; il n'y a pas d'autre impulsion au progrès. Voulez-vous qu'une société marche et s'améliore, souhaitez-y l'esprit d'examen et de discussion, c'est-à-dire une lumière et une puissance portées ou revendiquées par chaque individu. Que l'esprit ose, et l'homme pourra; qu'une société soit une collection d'esprits libres, et tous les biens de la terre et du ciel lui viendront de cette source.

Cette affirmation est bien absolue. Le progrès consiste tout aussi bien dans l'apparition d'une loi que dans l'abrogation d'une loi. Y a-t-il un progrès comparable à l'abolition de l'esclavage aux États-Unis, à l'abolition du servage en Russie? Deux lois apparemment! Remarquez bien que les lois sont faites contre la nature humaine, dirigées contre l'égoïsme des individus, que tel est leur service essentiel et permanent. L'État et la loi peuvent quelquefois sans doute dépasser leur droit, user de vexations et de tyrannies; mais en général ils accomplissent une fonction utile et nécessaire dont il faut voir

toute l'étendue en quelques mots : empêcher les individus de faire le mal dont ils sont tentés, faire le bien dont ils sont incapables, enfin pourvoir à l'intérêt général, de quoi ils n'ont ni le discernement ni la force. De là une carrière immense pour les œuvres de législation, pour les mesures de gouvernement. Il faut que l'œil et la main de l'État soient partout, ce qui est aussi bien une immense occasion de faillir. Mais l'ensemble, si ce n'est la totalité, de l'œuvre officielle est irréprochable. Les erreurs et les bévues de gouvernement se corrigent chemin faisant par le fait même et par l'initiative des gouvernements. Sans doute, la société s'avance, en marchant sur les lois oppressives et malfaisantes, en les abolissant chaque fois qu'elle les reconnaît pour telles. Les abrogations sont nombreuses dans une société progressive, mais cela tient à ce que les lois elles-mêmes sont nombreuses et à ce que la puissance publique est celle qui agit le plus constamment et le plus fortement sur la société. Mettre la loi au premier rang des influences malfaisantes, parce que le progrès se marque volontiers par des abrogations, c'est comme si l'on disait qu'à la bataille les soldats sont les plus braves parce qu'ils comptent plus de morts que les officiers. La vraie raison, est-il besoin de la dire? c'est le nombre supérieur des soldats parmi les combattants, tout comme est supérieure par le même endroit l'œuvre officielle des lois, règlements, mesures administratives, etc.

Ainsi, les rois en Occident conquirent la liberté pour eux contre les Papes, et par là même incidemment, involontairement, la liberté pour l'esprit

contre l'Église. Ces champions n'en restèrent pas là, et leur souveraineté eut bien d'autres effets ; on peut même dire qu'elle est supérieure en ses fruits aux conquêtes de l'intelligence, émancipée dans les individus. Car, si vous émancipez les esprits, ils iront peut-être au bien, mais le souverain prendra toujours ce chemin comme souverain. Supérieur qu'il est aux intérêts qui divisent la société, supérieur même à ses propres lois, il n'a aucune raison d'être un législateur inique. Certes le pouvoir absolu est un grand corrupteur, mais de l'homme et non du souverain. Les monarques les plus dissolus ont fait des lois d'une morale exemplaire; les plus cruels, des lois humaines. C'est une histoire bien connue que celle de Tibère, d'Auguste, de Caracalla.

L'esprit de l'homme est fait pour la vérité; il tourne à l'oracle quand il ne s'agit que de la reconnaître et de l'imposer. Telle est la condition du législateur. Vous y verrez le plus méchant homme faire acte de droiture, à côté du plus vertueux, s'aveuglant et s'égarant dans la condition privée. Plutarque nous l'apprend, c'est Caton qui prêtait à 48 pour 100; c'est aux empereurs, et aux plus monstrueux, que remonte la répression de l'usure. Néron brûlait Rome ; mais au besoin il eût inventé des lois contre les incendiaires. Pourquoi non? Il fit plus en créant un patronat des esclaves.

En toute société, despotique ou non, adulte ou non, le souverain incline au bien. Toutefois il convient peut-être d'admettre ici la différence des temps, l'influence de l'âge en quelque sorte. La liberté des esprits est un ressort de progrès dans une

civilisation adulte où le nombre des esprits cultivés est considérable : de cette quantité d'esprits ainsi faits, il se dégagera une certaine qualité d'intelligence active et inquisitive. Mais dans une société naissante il en est autrement, et le souverain sera peut-être le seul à découvrir comme à vouloir le bien. C'est ce qu'on vit au moyen âge, en France, où le roi s'employa de toute sa puissance, et fonda même sa puissance à réprimer les guerres privées. L'ordre public a commencé par être *la paix du roi*, tant il était d'intention et de création souveraines. On voit dans les anciens édits ou dans leurs préambules (*les exposés de motifs* du temps) que les règlements et les pénalités étaient pour protéger la paix du roi, pour intimider ceux qui la troublaient, et qui lui prenaient en quelque sorte ainsi son bien, sa propriété. Stuart Mill l'a nettement dit, à propos du gouvernement représentatif : « Ce n'est pas chose qui convienne à des peuples grossiers où l'obéissance est inconnue. A ceux-là on ne peut souhaiter qu'un Ackbar ou un Charlemagne. » Il reconnaît ici dans tout son relief le rôle de l'État. Mais M. Buckle vous dira, lui, que les gouvernants étant de même pays, de même classe, de même époque que les gouvernés, n'ont sur ceux-ci aucun avantage de lumières, aucun droit de direction, aucune chance de bienfait. C'est une singulière façon de lire l'histoire. Mais M. Buckle fait encore pis dans sa réprobation absolue de l'œuvre officielle que de méconnaître l'histoire. Il méconnaît la nature humaine et l'organe de l'État qui s'y adapte si merveilleusement ; il oublie ce supplément de vue et de force qui est à notre conscience ce que

le télescope est à notre œil, qui fait partie de nous-mêmes, en quelque sorte, comme prolongement et renfort de notre conscience. On touche à toutes les erreurs en histoire, si l'on ne connaît pas l'homme, si l'on ne se rend pas compte des ressorts qui le constituent et qui par là conduisent la société. Vous pensez peut-être que l'homme a pour toute vie morale des sensations de peine et de plaisir, que dès lors il est sensible uniquement à l'utile, que tous les hommes sont égaux sous ce rapport, et que la recherche plus ou moins éclairée de l'utile est ce qui avance ou retarde les sociétés. De là vous allez conclure qu'il suffit d'émanciper cet instinct pour l'éclairer, et que dès lors l'action des pouvoirs publics ne peut rendre aucun service à la cité. Mais cela n'est pas moins qu'une fausse psychologie et le sûr moyen de mal interpréter l'histoire.

Vous ne voyez pas toute la nature humaine. Vous oubliez que tout homme porte en lui, par voie de raison et de sensibilité, une lueur, une théorie morale dont les grands traits, pour en finir d'un mot, se trouvent dans le Décalogue. En voulez-vous la preuve? Regardez vivre les sociétés sous la discipline des gouvernements. Les hommes consentent à subir des gouvernements pour assurer l'empire de certaines règles qui apparaissent à leur conscience; autrement on ne voit pas d'où viendrait la cité, qui est un phénomène où le plus grand nombre se soumet à quelques-uns. Le titre de ces quelque-uns est dans le bien qu'on attend d'eux, dans la fonction dont ils sont chargés à cette fin. Or, ce bien est révélé, cette fonction est avouée par notre conscience. Otez cette

lumière, livrez les hommes uniquement au sens de l'utile, et vous verrez les forts assommer les faibles, ou plutôt les rouer de coups et les enchaîner à leur service. Le propre de l'humanité, connu ou méconnu par les psychologues, est d'instituer une force publique pour brider le sentiment de l'utile et faire valoir la théorie morale à laquelle on faisait allusion tout à l'heure. L'emploi le plus clair de nos plus hautes aptitudes est de constituer ou de subir des gouvernements. Ils feront peut-être quelque jour des lois pour nous gêner et nous vexer sensiblement; mais, en vertu de ces hautes facultés, nous comprenons que nos penchants doivent subir cette répression, qui nous gênera peut-être çà et là, mais qui surtout nous protégera. L'égoïsme, l'instinct vital qui est en nous, est une faculté du moment capable de briser toutes les lois; mais le sens moral est une faculté permanente qui fonde partout quelque chose comme le régime des lois.

Il faut faire la part, une grande part, dans l'explication de l'homme et des sociétés, à l'égoïsme, qui n'est pas moins en nous que l'instinct vital. L'homme est chargé avant tout de sa propre conservation, et la nature y a pourvu, non par l'opération de certaines facultés intellectuelles mises en lui, mais par des instincts, je dirai presque des appétits. C'est par là que nous sommes attachés à la vie comme des animaux, et que nous recherchons le plaisir, le bien-être, le bonheur. A nos yeux ainsi faits, l'utile joue un rôle considérable; il est presque tout: il n'est pas tout. Le sens du vrai, du juste et du bien

est latent mais fructueux. Il a pour effet, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, l'institution des pouvoirs publics ; mais il en a d'autres qui sont fort à considérer, où l'on voit la théorie morale professée et même pratiquée volontiers. En toute circonstance où l'homme n'est pas intéressé d'une manière directe, actuelle surtout, l'homme dépouille son égoïsme et laisse paraître, laisse régner les grands traits de la nature morale. Tel est le cas de l'enseignement, du théâtre, du testament et de tout exercice de la souveraineté en dehors même de la législation. Qui voudrait enseigner autre chose que le juste et le vrai? Qui souffrirait sur la scène le vice triomphant? Qui voudrait mettre dans un acte de dernière volonté (quoique la chose arrive parfois) ses rancunes ou ses penchants inavouables? Quel juré n'a pas un ardent désir de voir clair et de rendre bonne justice?

Je le demande aux partisans de l'utile. S'il n'y a pas autre chose en l'homme que le sentiment et la poursuite de l'utile, pourquoi donc, au théâtre, voulons-nous l'échec et la punition du coquin, le triomphe de la vertu? Notre bon plaisir, et surtout notre plaisir le plus délicat, devrait être la peinture des roueries dans le roman et sur la scène, des roueries et des noirceurs, toujours couronnées, toujours récompensées par toutes les ivresses du plaisir et du succès. Mais ce n'est pas ainsi que la fiction nous plaît. Le fait est que l'on vit comme on peut, mais que l'on s'amuse honnêtement. L'amusement, celui du théâtre du moins, cet accessoire de notre vie, est la carrière où nous ne voulons que pureté, mo-

rale, droiture. Sans doute nous prenons plaisir aux épreuves de la vertu; nous aimons dans tous leurs détails les périls et les piéges semés sur sa route; mais nos exigeons qu'elle y échappe. Sans doute nous sommes charmés des dissipations de don Juan, et nous aimerions à savoir par le menu les aventures de sa fameuse liste; mais il faut qu'au dernier acte apparaisse le commandeur.

Au théâtre, la conscience reprend tous ses droits. J'en dirai autant quand il s'agit d'enseignement, d'éducation, soit privés, soit publics. Dans bien des cas peut-être les exemples laissent à désirer; mais quels préceptes! Cette hypocrisie n'est pas à dédaigner. Elle s'adresse à l'enfant qui peut-être en sera dupe. J'espère même que l'hypocrite en sera touché, qu'il sera pris à ses propres phrases, et qu'il aura des remords, ce qui est le commencement de la sagesse.

Un autre acte où le sens moral reçoit volontiers un éclatant hommage, c'est l'acte de dernière volonté. A ce moment l'on donne aux pauvres, après une vie de sécheresse et d'avarice, et rien n'est plus naturel : comme on ne se prive en rien, comme on ne prive que ses héritiers, la charité est un devoir écouté du testateur ; le secret, c'est qu'elle ne nous gêne pas. Mais remarquez bien que ce secret est le même en toute œuvre de législation. Il y a plusieurs raisons pour que le législateur fasse de bonnes lois.

La première, c'est que souvent la loi ne l'intéresse pas personnellement : c'est le cas de la plupart des lois pénales. On ne s'attend pas volontiers à être bigame, escroc, faussaire. Un second exemple est celui des lois fiscales, qui intéressent tout le

monde, y compris le législateur, car elles demandent l'impôt à tout le monde. Ici, toutefois, l'égoïsme ne se fait pas sentir et n'agit pas comme une répulsion, parce que cet impôt n'est pas demandé à l'égoïste uniquement, mais à chacun, et surtout parce qu'il n'est pas demandé *hic et nunc*, instantanément.

L'époque distante du payement, jointe à ce que ce payement est une charge universelle, et à ce que cette charge est pour défrayer un grand service public, les écoles primaires, par exemple, tout cela concourt à refouler l'égoïsme et à faire paraître, à faire prévaloir les impulsions de conscience. Tel dans sa commune aurait refusé de souscrire à la fondation d'une école, qui, sur les bancs d'une Assemblée législative, voterait un impôt dont il portera sa part, une part égale à la souscription refusée. C'est ainsi que l'égoïsme se transfigure et se modère dans la conduite des hommes, selon l'œuvre, selon l'occasion. L'œuvre de législation, l'occasion du gouvernement est une de celles où la conscience se fait obéir. A ce titre déjà, le personnage de l'État est à développer, à répandre partout comme désirable et comme bienfaisant; mais il faut voir à quel titre il est nécessaire. Pour cela, considérez seulement que l'égoïsme est en nous avec la prépondérance d'un instinct, la conscience ou l'altruisme avec la simple force d'une notion ou d'un sentiment. Telle est la nature des mobiles qui sont en nous; tel est leur rapport et leur proportion. D'où il suit que l'un d'eux périra infailliblement et sera comme non avenu, s'il ne reçoit quelque assistance, quelque renfort extérieur. Cela signifie que l'égoïsme prévaudra en toute rencontre

si la conscience n'est pas appuyée, corroborée par la force des lois et de l'État. De là le rôle nécessaire des pouvoirs publics. La nature veut la conservation des individus; mais aussi bien elle veut la société, et elle l'entend comme Cicéron dans cette parole fameuse : *Civitas est societas juris.* Ce que je traduis ainsi : Les hommes s'associent pour les choses les plus diverses : chasse, guerre, pâturages, piraterie, commerce, cultes ; mais dans la cité les hommes s'associent en vue du droit, et le droit est d'assurer à chacun ses biens, sa vie, sa liberté. Cette définition est plus ou moins détaillée ; cette protection a lieu par les procédés les plus divers, qui varient selon l'âge des civilisations. Mais le fond de tout ceci, c'est le rôle de la force, un premier rôle acclamé de tous, acteurs ou spectateurs.

C'est le cas d'admirer ici un artifice, un agencement qui ne le cède en rien à celui de nos organes les plus compliqués, par exemple au mécanisme de l'œil, au phénomène de la vision. Le problème était celui-ci : faire des êtres égoïstes préposés chacun à sa conservation individuelle, sans qu'ils deviennent toutefois tyrans ou esclaves.

Le moyen le plus simple eût été de faire des êtres égaux en force et placés au milieu d'une pâture abondante, suffisante au moins. — Soit, mais vous aviez là des animaux. Parmi des êtres ainsi faits, à quoi eussent servi les facultés intellectuelles, qui n'auraient pu s'exercer ni sur leur milieu, ni pour ou contre leurs semblables? Des animaux, il y en avait de reste : il faut croire que la Providence a voulu faire autre chose. En réalité, elle a fait des êtres inégaux sous

le rapport de l'esprit et de la conscience. Et ces êtres, elle les a jetés dans un milieu qui ne leur livre pas une nourriture, un vêtement, un abri tout faits, autant de choses néanmoins dont ces êtres ne peuvent se passer. On peut croire que les débuts de cette espèce ont été terribles, débuts qu'on ne connaît pas, qui se cachent, et ils font bien, dans la nuit des temps préhistoriques. Quelquefois, dans le pays le plus civilisé, certaines aventures éclatent où l'on peut démêler comment se comportait l'humanité naissante, je veux parler du *radeau de la Méduse* et d'*Ugolin dans sa tour*. On se mange en pareil cas, voilà tout. Aujourd'hui même, on nous parle d'un archipel de l'Océanie où la population se divise en castes mangeantes et en castes mangées. Il y a des cas où la conscience est dans l'homme comme si elle n'était pas. Elle y est cependant comme un germe enfoui, qui attend son heure pour éclore. Viennent la douceur des temps, la facilité des subsistances, et les hommes cesseront d'être féroces comme leurs appétits. On se traitera même d'égaux et de frères. Cependant il subsistera toujours un problème, qui est de savoir comment des êtres égoïstes par instinct deviendront sociables par conscience, quand la conscience n'a pas cette ardeur, cette énergie qui caractérise l'impulsion de l'instinct égoïste. Ici est le nœud de nos destinées. Ce nœud est tranché par l'État, une force publique qui réprime les égoïsmes individuels, qui s'ajoute à la conscience, qui résume et représente la meilleure partie de nous-mêmes. La conscience n'est en nous qu'une lueur, une théorie ; mais elle suffit pour vouloir et pour subir la

création de cette force qui, une fois établie, subsiste par l'évidence de ses services et par l'acquiescement de ceux-là mêmes qu'elle incommode et réprime. Ajoutez bien d'autres explications subsidiaires : 1° l'intérêt des gouvernants à conserver le pouvoir; 2° l'intérêt des gouvernés, des réprimés mêmes, à ne pas risquer une révolte; 3° l'acquiescement et le concours de tous au maintien de la société, c'est-à-dire de l'ordre.

Au point de vue de ce service répressif, le gouvernement d'un seul, le pouvoir d'un seul, n'est pas plus facile qu'un autre à concevoir et à pratiquer. Une société est aussi apte à faire un gouvernement, tiré d'elle-même et subi par tous, qu'à faire une langue, comprise et parlée par tous. Dans ces deux cas, il y a une communauté, une identité, un minimum de ressorts moraux et intellectuels qui favorise l'œuvre et qui la maintient. Tout comme l'âme, suivant une définition célèbre, est une intelligence servie par des organes, de même l'égoïsme des individus est un organe servi et surtout réprimé par une âme, celle de l'État, un reflet de l'âme des masses. Car, s'il n'y avait pas à ces profondeurs une semence morale, il n'y aurait pas de société. La force n'y suffirait pas : les agents qui constituent cette force s'en serviraient à leur profit, s'ils ne sentaient pas qu'elle appartient à quelque fin publique et morale qui en fait la valeur et qui a droit sur tous.

Les Anglais, avons-nous dit, ont une psychologie qui aboutit pour toute morale privée et publique à l'intérêt bien entendu, c'est-à-dire subordonné à l'in-

térêt général. On ne voit là aucune raison pour éliminer l'État ; car enfin l'État est nécessaire pour empêcher l'intérêt privé de prévaloir sur le général, pour obliger l'égoïsme à s'élever, à s'améliorer jusqu'au point où il se confond avec le bien public. Aussi les Anglais ne peuvent-ils pratiquer cette élimination de l'État. Mais leur bon plaisir, leur penchant intime ou professé, est de réduire l'État, de le borner à un strict minimum d'attributions, de laisser la société fleurir et fructifier par elle-même. Vous me direz que l'esprit anglais arrive à destination ; qu'ayant commencé par Locke, il doit arriver à Bentham, et que la doctrine de la sensation comme unique origine de nos idées, devait engendrer la doctrine de l'utile comme principe unique en matière morale et politique. Est-ce bien là toutefois l'Angleterre en son gîte? Cette généalogie d'idées, cette logique est-elle le secret de son histoire et de ses institutions? Non, vraiment ; cherchez-le ailleurs, c'est-à-dire dans l'individualisme et dans la race. Mais qu'est-ce donc au juste que l'individualisme et que la race? S'il n'y avait là, par hasard, qu'une explication verbale, une simple étiquette se prenant pour une définition?... Parlons d'abord de l'individualisme.

Voici, chez deux grands peuples, France et Angleterre, une conception du droit bien différente. L'un admet un organe et une sanction du droit, qui réside dans les pouvoirs publics. Pour l'autre, l'idéal du droit est *le développement humain dans sa plus riche diversité*, selon la grande expression de Guillaume de Humboldt, avec une manière de s'en approcher qui est d'éconduire ou de réduire partout l'action des

pouvoirs publics. Chez l'un, le premier rôle est à l'État : chez l'autre, à l'individu. Traiter d'individualisme cette seconde conception, et l'autre apparemment de socialisme; les considérer toutes deux comme des effets de race, est-ce rendre un compte suffisant de ces grandes diversités? S'il n'y avait là simplement qu'une manière de nommer des causes inconnues et de baptiser notre ignorance, il n'y aurait pas d'explication; mais ce scrupule est de trop. Nous allons voir qu'individualisme et race sont des choses très-réelles, des forces très-reconnaissables.

Bossuet cite en le réprouvant le mot de Luther, que *l'homme ne doit pas obéir à l'homme.* Voilà le principe de l'individualisme. C'est un état d'esprit et de volonté où l'homme s'affirme et se revendique, où il excelle à dire non, à se tenir debout, à résister et même à s'isoler : c'est l'âme des insurgés, des rebelles, des indépendants de toute sorte qui s'érigent en souverains. Si les Sicambres avaient su le latin, ils auraient inventé la devise des Clermont-Tonnerre. *Etiamsi omnes, ego non.*

L'individualisme est cette chose nouvelle dans le monde, que les Barbares ont apportée avec eux au cinquième siècle environ, qu'ils ont renouvelée plus tard par l'invasion de la Neustrie, plus tard encore par la conquête de l'Angleterre : vous n'en trouvez pas trace dans le monde antique, dans la société romaine, dans le régime chrétien. L'individualisme est absolument barbare et septentrional, par où l'on voit que les Barbares n'ont pas été de purs destructeurs, quoi qu'en disent des savants illustres. Mais je laisse les phrases, celles des autres et les miennes,

pour arriver au fait qui caractérise ou plutôt qui constitue l'individualisme. Ce fait, c'est le duel où vous voyez l'individu se faisant tout à la fois législateur, juge et bourreau, exerçant ou suppléant tous les pouvoirs publics. A ce moment, l'individu est souverain, et le duelliste peut bien dire : *l'État, c'est moi.* Or, cela n'est ni antique, ni chrétien, le duel, qui était ignoré de Thémistocle, étant réprouvé par la loi chrétienne.

Il était temps que les Barbares apportassent au monde quelque renouvellement de fierté, de virilité, je dirais presque de vie. La société romaine *in extremis*, façonnée par le droit romain, visitée par les dogmes de l'Évangile, était comblée de règles et de discipline ; elle avait approfondi et détaillé le devoir sous tous ses aspects ; elle regorgeait de défenses et de *veto*... Seulement elle s'éteignait. Les Barbares apparurent avec un sang et un esprit nouveaux, avec un sixième sens : l'individualisme n'est pas moins, ayant créé l'honneur, qui est la religion de soi-même. Alors survint le régime féodal. Les Barbares, maîtres d'un pays, s'y établissaient, s'y campaient à leur façon. S'y campaient n'est pas le mot ; le fait est qu'ils prenaient de l'espace pour vivre, se retranchant, s'isolant, se hérissant, chacun dans ses murailles et derrière ses fossés.

C'est ce qu'on vit du moins dans les pays où le Barbare était le plus nombreux et le plus fort, en Allemagne, en Angleterre, en France ; *aliter*, en Italie et en Espagne, où les Barbares n'étaient qu'une infiltration, un accessoire parmi les populations où ils parurent. Là ils ne purent donner carrière à l'indivi-

dualisme, c'est-à-dire au fief et à la forteresse; ils se rassemblèrent et se fortifièrent dans des villes, dans des municipes, menant une vie et créant une force collective. La société féodale, dit M. Guizot, *n'était qu'un contrat d'un bout à l'autre; on ne vit jamais rien parmi les hommes de plus convenu, de plus arrangé.* Cela dit tout en fait d'individualisme. Un contraf suppose des contractants, des individus, qui sont des pairs, qui croient chacun à leurs droits, à leur souveraineté même, tout en fondant quelque chose comme une hiérarchie, une subordination, puisque les hommes ne peuvent vivre en dehors de l'état social. Otez ce sentiment, et vous avez le pouvoir absolu d'un seul, l'arbitraire d'un maître, ni droits, ni devoirs respectifs; de sorte que l'ancêtre de toute liberté, de toute révolution, de tout *self-government*, est le Barbare, le seigneur féodal. Seulement, le droit féodal a fait du chemin : il a été conçu, les siècles aidant, comme le droit de chacun, comme la souveraineté du premier venu, comme le suffrage universel.

C'est donc une grande chose que l'individualisme, une nouveauté, un bienfait; mais cette nouveauté n'exprime pas tout l'esprit humain, et ce bienfait serait à lui tout seul un désastre, un dissolvant. Si les sociétés n'avaient que cela pour vivre, elles en mourraient. Il y a sous ce mot une manière de comprendre le droit plutôt que la morale, un isolement plutôt qu'un lien. Cette interprétation est particulière à l'esprit anglais. Par là, l'Anglais était prédisposé au *self-government*, à une littérature originale, à une religion fondée sur le sens individuel, à quelque chose

de convenu et de contractuel dans toute la cité. Quant à l'esprit français, il ne dit pas comme l'Anglais : Le droit, c'est moi. Il ne tire pas le droit de lui-même, de sa personne, en quelque sorte, mais d'une idée, de quelque chose d'extérieur, d'objectif : par où il est amené à comprendre un organe du droit qui n'est pas lui, mais un pouvoir public, extérieur et objectif comme l'idée même qu'il a du droit. De là une religion interprétée au-dessus de lui, un gouvernement au-dessus de lui, et tout un appareil de législation et de tutelle s'adressant à lui. Quand ce que l'on conçoit le mieux est la règle, ce que l'on subit le plus facilement, c'est un pouvoir imposant la règle. Comme elle apparaît au dehors, c'est du dehors qu'elle doit être interprétée et appliquée. Cela fait deux peuples différents comme leurs conceptions fondamentales. Faut-il ajouter que ni l'une ni l'autre n'est absolue et exclusive ; qu'avec l'une seulement, il n'y aurait pas société, mais anarchie ; qu'avec l'autre seulement, il n'y aurait pas humanité, mais troupeau, *servûm pecus ?* Cette différence de conception se marque par une différence d'origine dans la liberté des deux peuples.

La liberté a commencé, en Angleterre, non par le droit de la presse, mais par la réunion des Parlements et par le vote de l'impôt. Il faut entendre Burke sur cette origine de la liberté anglaise, qui est, à ses yeux, la liberté même et en figure tout le profit, peut-être même toute la dignité, selon le sentiment individuel de l'Anglais.

En France, la liberté a commencé non par la convocation de représentants, non par un contrôle fis-

cal, mais par la liberté de la presse, ou du moins par un exercice très-réel de la pensée, de la parole, de l'écrit. A ces marques on reconnaît un peuple plus jaloux de juger et de créer ses gouvernements que de se gouverner lui-même.

Telle fut au dix-huitième siècle la première apparition ou plutôt la première prétention de notre liberté, qui voulait surtout être celle de l'esprit. Et si l'on suivait jusqu'au bout cette remarque, on y trouverait une certaine explication, peut-être même une certaine excuse de nos révolutions. Si un peuple intelligent ne tient pas à se gouverner lui-même, s'il est peu porté d'instinct vers les exercices représentatifs, il ne peut renoncer toutefois à juger ses gouvernements: c'est le moindre usage qu'il peut faire de son intelligence. Or, comme il est sans exemple que ce jugement comporte des règles, des procédures, des tribunaux, le droit national ne peut s'exercer dès lors que par voie révolutionnaire, par accès et par excès. De là des changements politiques auxquels nous sommes sujets, déplorables assurément, mais où l'on ne peut voir une perversité, une noirceur particulière du tempérament français. Chaque pays se gouverne comme il peut: l'impossible, c'est qu'un pays, intelligent et civilisé au premier chef, s'abstienne de la chose publique, ne mette pas la main à son gouvernement et ne l'y porte même quelquefois.

Il faut bien voir deux races différentes dans ces deux manières si différents d'entendre la politique. Cette explication est nécessaire pour comprendre comment deux peuples aussi voisins, aussi mêlés,

aussi semblables l'un à l'autre sous tant de rapports, offrent néanmoins dans le développement de leurs destinées des divergences si éclatantes. Cela tient, cela remonte à la substance originaire des deux sociétés. Mais certains esprits, et des meilleurs, n'admettent pas cette explication par la race. Ils lui refusent péremptoirement toute action, toute valeur. « De toutes les façons vulgaires, dit M. Mill, de se dispenser de l'étude des influences sociales et morales sur l'âme humaine, la plus vulgaire est d'attribuer les différences de caractère et de conduite à des différences naturelles indestructibles. »

Ce serait un hasard qu'on rencontrât la vérité en s'exprimant d'une façon si absolue sur de telles complexités.

Comment ! il n'y aurait pas de différences *naturelles* entre les peuples, quand il n'y a pas deux hommes, quand il n'y a pas deux feuilles absolument semblables ! Pourquoi les traits particuliers qui distinguent certains hommes ne seraient-ils pas le caractère et la distinction de certains groupes humains? Vous allez donc attribuer à la force et au hasard le fractionnement de l'humanité en nations? Pour ma part, j'y soupçonne soit des affinités, soit des répulsions d'esprit et de tempérament.

Si les nations se sont faites, si des hommes se sont choisis en vertu de certains dons particuliers qui les attiraient les uns vers les autres, cette force constitutive de certains groupes doit paraître avec tout l'effet qui lui appartient dans leur conduite et dans leur fortune.

Sous le fond de l'unité humaine il y a des variétés:

d'abord celle des individus, qui se voit avec les yeux de la tête ; puis une autre moins évidente, que vous pouvez contester dans une foule de cas et de personnes... certaine toutefois, saillante, éclatante, dès que vous embrassez du regard l'ensemble des choses, la suite des temps, la moyenne des hommes. Cette variété est celle des races. Comment y aurait-il des nations, c'est-à-dire des groupes distincts, indépendants et même volontiers hostiles, s'il n'y avait pour répartir ainsi les hommes des qualités non moins distinctes, par où tantôt ils s'attirent, tantôt ils se repoussent? Puisque l'homme est libre (vous admettez, je suppose, le libre arbitre), pourquoi, à la différence du règne animal et du règne végétal, parqués chacun en sa région, l'homme ne choisirait-il pas sa localité, sa région morale ? C'est l'observation des naturalistes que les êtres sont d'autant moins assujettis aux influences physiques, extérieures, qu'ils sont plus intelligents [1].

On peut supposer dès lors que la plus intelligente des espèces obéit, dans la constitution des sociétés, à des répulsions et à des affinités de l'ordre intellectuel et volontaire : à ce compte, les races feraient les nations.

Vous déplaît-il de voir là quelque combinaison, quelque préméditation humaine? Qu'à cela ne tienne. On peut imaginer autre chose. On peut supposer que la Providence a diversifié l'homme selon les régions, comme la faune et la flore, semant çà et là sur le théâtre que nous traversons des qualités de sol et

[1] Pritchard: *Histoire naturelle de l'homme*, t 1er, p. 81.

d'atmosphère, des accidents de géographie auxquels sont attachés un certain tour d'esprit et de mœurs, une certaine fatalité d'institutions. Tels milieux, tels êtres; c'est ainsi que l'entendent Montesquieu et Humboldt.

Ici, on peut l'entendre comme on voudra. Que les hommes portent en eux la variété qui fait les races, ou que cette variété les attende et les *spécifie* pour ainsi dire sur la scène où ils naissent; que les nations se fassent elles-mêmes, ou qu'elles *soient toutes faites* par une harmonie préétablie des lieux et des personnes, peu importe! Je veux seulement montrer que les peuples ne doivent pas leur génie, tout leur génie du moins, à leurs lois. L'influence partielle des lois n'est pas contestable, non plus que celle des événements et du tour que prend la formation historique des peuples. Bref, il y a pour les peuples une éducation; mais croyez bien que le naturel n'est pas un vain mot, surtout parmi les peuples, ces êtres durables qui ont pour eux le temps et l'espace, avec la chance de rencontrer quelque jour des occasions pour leur génie, et de se faire à la longue une destinée semblable à leurs instincts, à leur naturel.

Il faut admettre chez les hommes des qualités primordiales préexistantes aux institutions, quand ce ne serait que les qualités par lesquelles ils ont voulu ces institutions et se sont fait nation sous une même loi. Autrement, dites-moi un peu ce qui déterminerait les groupements humains! Remarquez bien que nous parlons ici de nationalités, c'est-à-dire du fait le plus durable, le plus obstiné et pour ainsi dire le plus renaissant dont l'histoire fasse mention.

N'admettez-vous à l'origine de ce fait que les jeux de la force et du hasard? Ce qui naît violemment, fortuitement, a-t-il cette vitalité indomptable?

Ainsi, il y a des traits moraux et physiques parmi les nations, qui sont primitifs, irréductibles. Il y a des innéités parmi les groupes humains. Pourquoi ne pas les appeler *race?* A ce compte, l'on peut aussi légitimement expliquer une nation par la race qu'une personne par son caractère. C'est remonter et s'arrêter à ce qui est au fond de l'une comme de l'autre. Or, la race anglaise est individualiste, et s'affirme, se professe comme telle dans les écrits de M. Buckle, avec une netteté, avec un excès incomparable. C'est de là qu'il part, et il ne sort pas de là. Il vous dira que l'individu est tout dans la société, que l'esprit est tout dans l'individu, que la liberté est tout dans l'esprit, et que le progrès dérive uniquement de cet esprit libre appliqué aux sciences.

Cependant, lui dirai-je, la méthode scientifique est chose récente qui date de trois siècles... Or, le progrès est de tous les temps. Encore plus récente est la liberté de l'esprit... Or, le progrès ne l'a pas attendue. Les hommes ont toujours cheminé à travers tous les obstacles de leur condition, toutes les misères de leur nature, vers un état de société plus équitable et mieux pourvu. Il faut croire, disait un de nos plus beaux et de nos plus grands esprits, qu'ils ont quelque chose en eux, outre la méthode scientifique, pour les éclairer et les conduire. Le fil, ajoutait M. de Rémusat, est aussi ancien que le labyrinthe.

Vous niez l'histoire quand vous niez l'État, un instrument de progrès que les hommes ont inventé, ont créé tout aussi certainement que la hache de pierre. Vous faites pis encore, quand il vous plaît de tout expliquer au monde par l'esprit. Vous niez la nature humaine, qui, dans sa marche, n'a pas employé l'esprit seulement, mais la sensibilité, par exemple le sentiment du beau : voyez donc les œuvres d'Homère et de Phidias, — qui n'a pas employé l'esprit comme scientifique seulement : voyez donc l'éloquence et la pensée de Thucydide, de Démosthène, de Tacite, de saint Augustin ; — enfin qui n'a pas employé la science comme expérimentale seulement, ainsi que le prouvent la géométrie d'Euclide et la logique d'Aristote.

Cette doctrine est donc étroite d'une part. Il est aussi vrai de dire qu'elle est outrée, excessive, quand elle attribue à l'esprit libre, à l'esprit d'examen, une puissance infaillible de bienfait et de progrès. L'esprit dans ces conditions est tout aussi sujet qu'aucune faculté humaine à se pervertir. Rappelez-vous seulement les anabaptistes, arrivant par cette route à la promiscuité des biens et des femmes. C'était le communisme au grand complet : seulement il ne savait pas son nom au seizième siècle.

Au surplus, le moyen d'interpréter l'histoire, quand on ignore la nature humaine? Pour reconnaître cette nature en ses œuvres, il faut la connaître en tous ses principes et ressorts. Il faut tenir compte de la conscience, comprendre comment elle s'éclaire et s'adoucit; comment de là se répand une lumière, une équité parmi les hommes. L'éducation progres-

sive de la conscience est un des faits les plus considérables de l'histoire. Aussi bien gardez-vous, ainsi qu'on le remarquait tout à l'heure, d'omettre une autre influence, une autre puissance, c'est-à-dire le sentiment du beau et du grand, les larmes de Thémistocle devant la statue de Miltiade. Prenez bien garde que ce sentiment est l'auxiliaire de notre esprit, car admirer est une manière de croire, à coup sûr une raison d'agir. Quand Clovis s'écriait, entendant le récit de la Passion; « Que n'étais-je là avec mes Francs!... » il est clair que sa croyance venait de son admiration. Vous surprenez ici un sentiment qui a sa fonction, une émotion et une ardeur qui complètent ou suppléent la froide notion du devoir. La passion ne brûle pas pour rien dans le cœur de l'homme; la passion a ses droits, parce qu'elle fait partie de nous-mêmes, le droit surtout de n'être pas omise dans la description de l'homme et l'interprétation de l'histoire. Ce feu qui s'allume parfois en nous est peut-être même le véritable agent de communion morale parmi les êtres qui ont tous, non la même science, mais la même conscience. Sommes-nous donc si riches de raison pure et d'impulsion logique qu'il convienne d'abdiquer ou de méconnaître cette force?

Cela prouve que le beau, le grand, le vrai, l'utile, sont identiques et se touchent au fond de nous-mêmes. Ce sont les différents exercices d'une même force, les divergences d'un seul et même point. Le bon est le fruit du beau, le beau est la fleur du bon: l'utile en est le prix terrestre. Prenez quelque grand fait militaire, une de ces prouesses où il y a le con-

sentement universel de l'admiration, le trait, par exemple, de d'Assas. Cela est beau et grand de toute évidence; cela est utile, puisque le salut d'une armée en dépend ; cela est vrai, puisque c'est l'accomplissement du précepte le plus élevé qui s'adresse à notre esprit, le précepte de dévouement et de sacrifice. L'espèce humaine, imparfaite, comme on sait, n'est pas moins pleine de ressources. Il faut reconnaître qu'elle est préservée de la ruine morale par la variété de ses impulsions, lesquelles, bonnes ou mauvaises, ne peuvent être l'objet d'une négligence ou d'un abus universels et simultanés. Vous verrez, par exemple, toute idée religieuse, morale et métaphysique, niée absolument à certaine époque; mais, en même temps, vous apercevez le sentiment du beau en pleine floraison, les arts cultivés avec succès, goûtés et accclamés par un peuple incrédule et moqueur en toute autre chose.

Inutile à ce propos de rappeler que le beau touche au grand, et que le sentiment de l'un confine à la pratique de l'autre. Mais une chose est à noter, capitale et rassurante : c'est la direction unique ou plutôt le fond commun de ces ressorts variés. Cette unité consiste en ce que chaque ressort conclut et aboutit à sa manière, par sa logique, un jour ou l'autre, d'une manière plus ou moins directe, au maintien de la société, qui est apparemment la grande fin humaine; c'est chose que nous sommes faits de toutes parts pour réaliser et conserver, tantôt comme rationnelle et bonne, tantôt comme utile, tantôt comme belle et grande : par où elle est impérissable.

Il est sans exemple qu'une société use en même

temps et au même degré de toute la richesse humaine; presque toujours un de ses biens, une de ses qualités primera les autres et laissera le reste dans l'ombre. Cela s'explique de soi parmi le commun des hommes; mais on ne comprend plus si bien pourquoi l'élite d'une société, pourquoi surtout ces esprits exemplaires et initiateurs, comme ceux que nous tenons en ce moment, auraient l'infirmité de tous et fermeraient les yeux sur une partie de la nature humaine. Toutefois, rien n'est plus fréquent; c'est une histoire bien connue, celle de l'esprit de système. Ici, par exemple, M. Buckle est systématique, quand il fait de la science le *summum* de l'esprit humain, ou plutôt l'esprit humain tout entier. Mais il faut pardonner beaucoup à ceux qui ont beaucoup réfléchi comme à ceux qui ont beaucoup aimé.

L'écrivain a toujours sa passion, son tempérament d'esprit. Autrement, est-ce qu'il prendrait la plume? Est-ce qu'il aurait la patience résolue et véhémente d'une composition de longue haleine? Est-ce qu'il irait chercher un grand sujet dans sa brume et dans ses aspérités? Il vous dirait, s'il songeait à se défendre, que la science découvre partout l'unité, que du moins elle fait profession de la chercher, que dès lors il se croit permis en toute sûreté de conscience de courir après l'unité et de faire tant d'efforts, heureux ou non, pour la reconnaître, pour la constater dans le champ de l'observation historique. Que voulez-vous! il imite les savants, et les savants imitent la nature, qui n'en fait pas d'autres. Nous l'avons déjà remarqué, le progrès de l'esprit humain, depuis la religion jusqu'à la chimie, est de découvrir

ce fond unique des choses, sous les apparences qui jouent la variété, la pluralité. Le plus insigne de ces progrès fut le monothéisme. L'esprit, s'il y a une définition possible de ce je ne sais quoi, l'esprit est de voir la ressemblance des choses qui ont l'air d'être diverses. D'où il suit que l'esprit est la course à l'unité, la recherche et la captation de l'unité.

Si de l'esprit vous revenez à la science, le fait est que la science n'a jamais fait un pas sans mareher vers l'unité d'explication, sans supprimer quelque chose qui ferait obstacle à cette unité, sans éliminer des corps simples qui usurpaient lenrs titres, sans identifier la chaleur, la lumière, la force, sans révéler des équivalents... Or, l'équivalence est un aspect et une forme de l'unité. Seulement autre chose est l'homme et sa complication, autre chose est la nature et sa simplicité, sa fixité, sa permanence. Anssi tout ce qu'on peut demander au plus grand esprit étudiant la nature humaine, c'est d'apercevoir une partie de cette vérité complexe et de la montrer avec assez de relief pour l'introduire dans les intelligences, y déposant le germe d'une de ces solutions moyennes que dégage l'humanité parmi les infatuations et les utopies plaidées à ses oreilles. Peut-être le progrès n'a-t-il lieu qu'à cette condition éclectique. Je ne dis pas qu'une idée fasse bien d'être fausse et qu'elle tire de son erreur quelque avantage; mais, en tant que fausse, elle est exclusive, absolue, et par là elle est passionnée; or, par la passion, elle a le don de l'éloquence, qui seule arrive au cœur des hommes. Comparez donc au bouddhisme, au mahométisme, même au stoïcisme, le *Sermon sur la mon-*

tagne! Il importe que chaque idée se donne pour unique, pour excellente ; si elle n'avait pas cette foi en elle-même, elle n'aurait pas cet éclat d'expression par où elle persuade ce qu'elle a de vrai. Étant données les bornes et l'imperfection de l'esprit humain, les sociétés n'avancent pas autrement que par ce double procédé : passion de quelques-uns qui s'exalte et tourne au génie, prenant un aspect de la vérité pour la vérité même ; bon sens de tous séduit au point d'écouter, mais non au point de prendre la partie pour le tout.

En résumé, il ne faut pas autrement quereller un philosophe quand il cède à quelque parti pris, à quelque passion dans l'étude qu'il fait des sociétés ou de n'importe quoi : ce travers égare le penseur, mais non l'humanité. Nul doute que l'esprit anglais, dans sa prédilection de l'individualisme, n'ait abusé de ce principe et n'ait violé ou méconnu d'autres principes. Toutefois il a trouvé là, comme nous le verrons tout à l'heure, une borne, un obstacle au matérialisme de ses tendances. A quelque chose système est bon. C'est ce que nous expliquerons dans une prochaine étude, soit en revenant à M. Herbert Spencer, soit en abordant tel de ses adversaires ou de ses émules qui n'a pas encore figuré dans ce dénombrement.

II. — L'état de la philosophie anglaise.

Nous avons promis, dans le précédent article, de revenir à M. Herbert Spencer, et nous n'aurons garde d'y manquer. Au surplus, c'est un esprit qui s'impose dès qu'il est question de la philosophie anglaise, car il en possède et remplit tous les domaines, prenant chaque sujet dans l'essence anglaise pour l'élever à la hauteur métaphysique et l'encadrer dans sa cosmologie. L'individualisme était sur son chemin, à son point de départ britannique, et nous allons voir ce qu'il en fait.

L'individualisme est tellement une idée anglaise, qu'elle règne en Angleterre sur tous les esprits, même de la provenance la plus diverse. Elle se mêle à toutes les doctrines, à toutes les conclusions, même les plus opposées. En quittant le livre de M. Buckle, vous la retrouvez épanouie et prépondérante dans les écrits de M. Herbert Spencer. Tout les sépare; mais l'individualisme est un pont jeté par-dessus ces abîmes. Ils se retrouvent dans les bras

de l'individu. L'un vous dit que l'homme et que la société se conduisent par l'esprit, qui est l'unique moteur du progrès, l'unique impulsion des actes quotidiens de la vie courante; l'autre affirme que l'homme se conduit uniquement par le sentiment. Tous deux tiennent que l'esprit et le sentiment doivent être livrés à eux-mêmes, ni gênés ni assistés par l'État. De là cette conclusion : que l'enseignement primaire est de trop, parce que lire, écrire et compter n'affecte nullement notre sensibilité, et par là n'est d'aucune influence sur notre conduite. Donc pas de service public pour l'enseignement du peuple. Voilà une première élimination de l'État, qui n'est pas la seule, comme on va voir; car M. Herbert Spencer ne dit pas seulement avec M. Buckle que les lois de l'humanité sont stables et régulières comme celles de la nature, il ajoute que ce sont les mêmes lois. Il en conclut que la société doit laisser faire ces lois, et que, pour son compte, elle en fait de mauvaises par ses œuvres d'assistance publique et de charité légale. Ce que la nature a fait de paresseux, d'infirme, de malsain est destiné à une prompte disparition. Gardez-vous de le faire vivre : vous contrariez par là l'œuvre de la nature et vous allez faire une société de vieillards. L'homme doit laisser faire la nature... Là-dessus je fais observer que, si la nature ne sait elle-même ce qu'elle fait, ce qui est le sentiment des panthéistes, l'esprit est éliminé de partout et n'a plus de rôle dans le monde. Bref, la biologie est la sociologie, ce qui réduit singulièrement la tâche du pouvoir social. Maintenant il faut voir comment M. Spencer, après avoir tout fait pour l'in-

dividu, finit par en être embarrassé, car il a une cosmologie où il ne sait comment le classer parmi tant d'évolutions et de transformations dont il expose le système. C'est le cas de jeter un coup d'œil sur les *Premiers principes* de M. Herbert Spencer, où l'on verra l'individu s'évanouir et le penseur faire banqueroute à cette puissance qu'il vient de reconnaître et de glorifier.

Voici un livre qui prétend tout expliquer. Son projet n'est pas moins que de trouver le dernier mot de l'univers, depuis l'insecte jusqu'à la voie lactée.

On dirait cet étudiant allemand, félicité par Méphistophélès sur l'étendue et la précision de son plan d'études : *Dieu*, l'*homme*, et la *nature*. Pour tout embrasser de la sorte, il faut monter bien haut, si haut que l'on peut monter, comme dans la légende célèbre de Marlborough. De là ce titre du livre : *Les Premiers principes*. Nous allons le suivre pas à pas, autant que notre haleine nous le permettra.

Au début de son ascension, M. Herbert Spencer rencontre une concurrence, — la religion, — et son premier soin est de s'expliquer avec elle. Je ne sais pourquoi ceci me fait penser à un sujet fort aimé des peintres : un satyre s'expliquant avec une nymphe. Concurrence, ai-je dit, et c'est le mot propre, car toute religion est une théorie *a priori* de l'univers. M. Herbert Spencer, animé des intentions les plus conciliantes, aperçoit un terrain commun où se rencontrent la philosophie et la religion, l'une

et l'autre admettant quelque chose de supérieur à l'homme, d'inaccessible à son intelligence et à sa science, que la religion appelle *mystère*, que le philosophe appelle *absolu* ! Seulement (notez cette nuance), la religion entreprend d'expliquer le mystère; elle en offre une explication révélée de Dieu même, qui est ce quelque chose de supérieur à l'homme, dont on parlait tout à l'heure. Le philosophe anglais n'est pas orthodoxe, ai-je besoin de le dire? Mais, s'il n'est ni anglican, ni catholique, il croit à l'absolu.

L'absolu, c'est l'être, c'est la vie et la vérité mêmes; c'est le principe et la substance de tout ce qui nous constitue, nous entoure, nous arrive, nous apparaît. Nos connaissances sont relatives; les mouvements et la force qui se déploient dans le monde sont relatifs; mais tout cela procède d'un fond qui est l'absolu. Peut-être vous plairait-il, vous suffirait-il de considérer l'être comme une succession, une combinaison de phénomènes suscités et bornés les uns par les autres, comme une collection de rapports entre les divers aspects de la force dont l'être est doué. Il y a quelque chose de mieux, vous répond M. Herbert Spencer: il y a un principe et un aliment suprême de tout cela, il y a l'absolu. Il ajoute que l'absolu est une notion positive. C'est en nous-mêmes, dans le fond persistant de nos pensées relatives et variables, que nous prenons la notion de l'absolu. Nous formons le concept de l'existence absolue par un procédé analogue, mais contraire à celui qui fait les idées générales. Dans ce dernier cas, on supprime, par exemple, toutes les conditions qui individualisent tel arbre pour garder uni-

quement les conditions communes à chaque arbre. Dans le cas de l'absolu, on supprime toutes les conditions, soit particulières, soit générales de toute existence. Cela fait, le résidu, s'il y en a un, c'est l'existence absolue, en supposant qu'on puisse concevoir sans conditions, sans formes et sans limites, l'existence, laquelle apparaît toujours avec des conditions, des formes et des limites.

L'idée de l'absolu est positive; elle nous est donnée, imposée par l'idée du relatif, comme les idées du tout, de l'inégalité, du pluriel nous sont données par les idées de partie, d'égalité, de singulier.

A cela je réponds que l'idée suggérée nécessairement par le relatif, ce n'est pas l'absolu, c'est le réel. Des rapports supposent des êtres, des réalités entre lesquelles ont lieu ces rapports. Comment des rapports nous amèneraient-ils à concevoir des existences ou une existence sans rapports ? Le relatif suppose l'être, mais non l'être absolu. L'absolu n'est pas plus une nécessité de notre existence que de notre esprit. Les plus grandes vérités morales sont relatives : leur rapport est uniquement avec des êtres faits comme nous sommes ; le relatif et les vérités fondées sur le relatif suffisent à notre vie physique et morale, celle-ci, par exemple : que l'homme ne se nourrit pas seulement de pain...

Quand un philosophe marche à l'explication universelle des choses, il doit s'expliquer sur l'instrument dont il se sert, sur l'esprit humain, sur la certitude et l'autorité de cet outil ; il devrait même commencer par là. Ici, selon nous, M. Herbert Spencer manque totalement d'invention et d'origi-

nalité. Pour lui, la chose vraie est la chose attestée et vérifiée par nos sens d'une manière permanente; cette permanence est ce qui distingue l'illusion de la réalité. Si nous ne croyons pas les choses qui ont pour elles ce témoignage, toute base nous manque non-seulement pour croire, mais pour douter; non-seulement pour douter, mais pour vivre. Notre esprit tombe en dissolution, et nous-mêmes, à travers ces ombres, nous sommes frappés d'impuissance, je dirai même d'anéantissement. Essayez donc de récuser le témoignage de vos sens sur le bord d'un ravin, et mettez le pied dans le vide... Il en est de même de toutes les révélations vitales qui nous viennent de cette source. Cessez d'y croire, il n'y a plus d'hommes. Être ou n'être pas, il me semble que c'est un témoignage de la réalité, un criterium de la certitude auquel on peut se confier. Vous êtes perdu si vous sautez par la fenêtre, si vous oubliez de boire et de manger, si vous rouez de coups les passants. Les lois de la nature et de la société vous demanderont un terrible compte de ces fantaisies.

Nous ne pouvons douter de notre esprit, parce que nous ne pouvons douter de nous-mêmes. Nous prenons connaissance de nou-mêmes et de nos conditions vitales par des expériences de *force* qui nous révèlent le non-moi, le temps, l'espace, le mouvement : c'est là ce qu'il faut bien noter. La résistance que nous font les choses est un effet de force, et c'est par cet effet que nous prenons connaissance de l'*espace* qui nous offre la contiguïté, la coexistence de plusieurs choses résistantes, et du *temps*, qui altère, qui fait varier les résistances.

Notre esprit procède avec des formes qui lui sont essentielles. Il faut voir lesquelles.

Les conceptions de notre esprit sont relatives, se composent de rapports soit entre nous et les choses qui nous entourent, soit entre ces choses elles-mêmes. Ces rapports ont lieu dans le *temps* et dans l'*espace* : telles sont les dénominations par nous appliquées aux faits de succession et de coexistence où se passe notre vie. Ce sont des abstractions formées, comme toute abstraction, à l'aide des concrets.

Outre ces formes essentielles de l'esprit, il y a les nécessités de l'esprit. Ainsi nous concevons la matière comme indestructible, le mouvement comme continu, la force comme persistante, comme persistantes également les relations entre les forces à travers toutes les transformations de la force, qui sont toujours des équivalences. La nécessité pour croire tout cela, c'est qu'autrement quelque chose aurait commencé d'être ou pourrait cesser d'être. La force est toujours égale à elle-même, telle est la conclusion nécessaire de notre esprit. Nous ne pouvons penser en dehors de cette nécessité dès que notre pensée est en rapport ; car un des termes du rapport ne peut être rien, ne peut être le néant. M. Herbert Spencer insiste avec une complaisance regrettable sur cette dernière considération, que le lecteur trouvera peut-être un peu subtile.

Quelle est cette force persistante, toujours transformée, mais toujours représentée par des équivalents ? C'est la chaleur, c'est le feu, puisque le monde a commencé par des feux liquides qui flottaient dans

l'espace. Il faut croire que ce germe contenait tout. Maintenant comment cette force agit-elle? Elle agit par le mouvement. Tantôt le mouvement s'intègre jusqu'à devenir ce que nous appelons solide, compacte, résistant; tantôt le mouvement se désintègre et redevient eau, gaz, air et même éther impondérable.

Nous concevons la matière comme des positions coexistantes qui opposent de la résistance; c'est l'idée la plus simple que nous puissions nous en faire; nous la distiguons ainsi de notre conception de l'espace dans laquelle les positions coexistantes n'offrent aucune résistance.

A propos des nécessités de l'esprit, on peut se demander : Comment donc se fait-il que l'esprit de l'homme ait eu si longtemps des idées affranchies de ces nécessités, par exemple l'idée religieuse, où il se représente le monde comme créé, créé par un Dieu qui l'a tiré du néant? C'est que l'esprit de l'homme est changeant. Lisez dans un apologiste chrétien l'histoire du péché originel, dans le livre par exemple de M. Laforêt, supérieur de l'université catholique de Louvain : vous serez confondu de l'abîme qui s'est ouvert entre l'esprit humain, par lequel ou plutôt pour lequel a été fait ce récit de la Genèse, et ce même esprit tel qu'il opère de nos jours. Il faut prendre ce récit au pied de la lettre, dit l'apologiste. Cela est bon à dire; mais vous allez voir que l'apologiste se livre incontinent à toute espèce de commentaires et d'explications. Ce serpent qui parle et qui tente, ce n'est pas un serpent, c'est le diable autorisé par Dieu à tenter nos premiers parents. Vous

trouvez sans doute que ce luxe d'hypothèses, que ce déploiement d'imagination est bien superflu ! Puisque l'homme est intelligent, il peut imaginer le mal; puisqu'il est libre, il peut céder à la tentation du mal. Tel est le fond des choses. Toutefois, n'oubliez pas que ces accessoires étaient peut-être nécessaires pour faire entendre le fond aux hommes d'il y a six mille ans; et que, Dieu parlant aux hommes, il a dû le faire dans un langage approprié à leur esprit. Toujours est-il que cet esprit a changé, et que, dans son état actuel, il conçoit tout autrement le péché originel. Ceci est uniquement un exemple. On en conclut que M. Herbert Spencer s'avance beaucoup en parlant comme il fait des nécessités de l'esprit. Comment appeler nécessaire une conception de la force qui n'a pas toujours existé et dont l'esprit humain s'est passé pendant tant de siècles ?

Le philosophe anglais n'admet ni Dieu ni création ; mais il admet l'homme et ses facultés de toute sorte, sous l'empire d'une certaine législation qui gouverne le monde. Il appelle ces lois involutions, évolutions, dissolutions, intégration ou dissipation du mouvement. Aux termes de ces lois, qu'est-ce que devient l'individu pensant? Quel avenir et quelle durée peut-il se promettre? Jusqu'à présent, je ne vois dans l'homme qu'une intégration de mouvement, un cas d'intégration où la matière offre de très-hautes qualités sans doute; mais toute intégration se désagrége, se dissipe,et le mouvement qui s'était solidifié de la sorte, reprend une autre forme, je ne sais quoi d'aquatique, de gazeux, d'aérien. Il se disperse enfin; il accomplit son évolution. Est-ce là tout, en ce qui

nous regarde? Cette dissolution est-elle la fin de ces facultés, de ces aspirations, de ces puissances qui ont fait Aristote, Shakespeare, Newton, Pascal?

Évidemment nous sommes ici en présence d'une philosophie nouvelle, et cela est fort agréable à tant d'esprits impatientés, révoltés par les redites sempiternelles des philosophies classiques; mais, d'un autre côté, ces mêmes esprits qui aspirent au nouveau se trouvent comblés et débordés. On leur sert, on leur offre trop de choses bizarres, imprévues, absolument inédites, sans mélange aucun de ce qu'ils avaient retenu dans les croyances et l'enseignement de leur jeunesse. Toute tradition disparaît, tout les liens se rompent, toutes les ancres s'arrachent; c'est trop pour les plus curieux, pour les plus hardis, pour les plus épris d'émancipation et de découvertes. Pourquoi ce philsosophe anglais ne nous dit-il rien de l'homme moral, dont le type est professé par le christianisme et par le spiritualisme? S'il ne croit pas à cet homme moral, il faut le dire, et dire pourquoi. Cet homme croit avoir une âme et une vie éternelles. Cette croyance est-elle compatible avec l'explication des *Premiers principes?* Voilà ce que l'on se demande anxieusement en parcourant ce livre, qui impose tant d'efforts au lecteur et lui laisse si peu d'espérance.

Je suppose que le lecteur se fait quelque idée de la science profonde et de la prodigieuse méthode employée par M. Herbert Spencer. Nous avons énoncé tant bien que mal les lois qu'il constate dans le *Cosmos;* ces lois, il les reconnaît et les montre à l'œuvre dans les faits astronomiques, physiques,

chimiques, etc. Il ne s'en tient pas là : il se croit en état de montrer l'empire et l'action de ces lois sur l'homme, sur l'esprit humain, sur la société humaine. L'exposé scientifique de ce philosophe, je n'en suis pas juge. Il y a tout lieu de croire que cet exposé est conforme au dernier état des sciences, sciences exactes ou naturelles : par où le livre ne peut être taxé de chimère, de pur galimatias, comme certains livres allemands. Il a ses racines et ses points d'appui dans des découvertes, dans des démonstrations qui font autorité, qui partent des choses pour en déterminer les lois. Un tel labeur est déjà quelque chose de respectable, quelles qu'en soient les tendances et les conclusions, en supposant même quelque détail hasardeux ou prématuré. Quant aux aperçus, quant aux illustrations par lesquels M. Herbert Spencer étend à la politique son explication universelle, j'aurais peut-être quelque réserve à faire sur le choix et la valeur des preuves, peut-être même sur l'objet de la démonstration. Il ne faut pas oublier que les chapitres intitulés : *Persistance de la force*, *Persistance des relations entre les forces*, *Direction du mouvement*, *Lois d'évolution*, *Instabilité de l'homogène*... se terminent tous par un coup d'œil sur l'homme et la société, où la bonne envie de l'auteur est de montrer l'unité de législation en tous ces ordres de faits, par conséquent l'unité de substance.

Nous remarquons en passant certaines particularités de langage dans ce livre. Nulle part il n'est question de progrès ni de développement. Le premier de ces mots est remplacé par *évolution*, le second par *passage de l'homogène à l'hétérogène*. Grande diffé-

rence de mots, et qui n'est pas de trop pour marquer celle des idées. En effet, qui dit progrès dit changement dans le sens du mieux; or, M. Herbert Spencer considère uniquement non la qualité mais le fait du changement, à quoi suffit le mot *évolution*. Le *passage de l'homogène à l'hétérogène*, substitué à *développement*, est tout aussi justifié. Qu'une petite boule devienne une grosse boule, voilà un cas de développement où néanmoins l'homogénéité persiste; mais qu'une boule, petite ou grosse, se fragmente en formes, en couleurs, en pièces diverses, voilà un *passage de l'homogène à l'hétérogène*. Or, c'est ainsi qu'a lieu, selon notre auteur, l'évolution des planètes et celle des sociétés.

Ici, je ne puis m'empêcher de le reprendre. Quand il passe de la mécanique céleste à la mécanique sociale, il a tort, selon moi; car les hommes qui composent celle-ci ne sont pas des molécules automatiques. Quand il touche à ce sujet, il entre dans la philosophie de l'histoire; or, la sienne est sans précision, sans nerf, même pour expliquer le passé, à plus forte raison pour prévoir l'avenir. Elle n'est enfin nullement comparable aux exposés scientifiques par où débutent ses chapitres. Cette impression saisit le lecteur, une impression de vague, d'incertitude, d'incohérence, qui l'attend à la fin de chaque chapitre, au paragraphe qui concerne la société. On sent le passage des choses établies, solides et satisfaisantes aux choses de conjecture et d'imagination. Ce paragraphe n'est pas dénué de faits, mais ces faits sont-ils des échantillons ou des exceptions, des résumés ou des anomalies? Voilà ce

qu'on se demande. Pour prendre un exemple, c'est une erreur, c'est une fausse prévision que de croire à l'indépendance progressive de l'individu, comme à une chose possible et désirable qui nous sera apportée par l'avenir. Cette indépendance, dans le cas même du progrès le plus soutenu, est une chimère. Il y a deux raisons pour que l'individu conserve toutes ses sujétions par la vertu même du progrès. La première, c'est que le progrès a pour effet de perfectionner la loi morale, ou plutôt de faire passer dans les lois positives une plus forte dose de morale, d'y mettre, par exemple, la maxime de faire le bien, tandis que jusqu'à présent les lois positives se contentaient de sanctionner la maxime qui défend de nuire.

La seconde raison, c'est que le gouvernement n'est pas seulement le protecteur des gouvernés, le gardien de l'ordre, bref, un commissaire de police; outre qu'il est organe du droit, le gouvernement est l'organe de l'intérêt général, qui devient tous les jours plus compliqué dans une société progressive. Cette complication donne lieu à de nouveaux attributs de l'État, à de nouvelles contraintes sur l'individu.

Ainsi, on ne peut envisager l'avenir, même progressif et sensiblement amélioré, comme le règne croissant de l'indépendance individuelle. Affranchi de la contrainte légale en certaines choses par la puissance des mœurs et de l'opinion, l'individu sera soumis à cette contrainte dans des cas nouveaux et très-nombreux. Ce qui donne lieu à ce développement de contrainte, c'est d'abord le développement

de la morale érigée en loi positive sous la garde de l'État; c'est ensuite la complication croissante de l'intérêt général, dont l'État est le gérant. Voulez-vous un exemple de la morale nouvelle qui s'impose aux sociétés progressives? Cet exemple est tout trouvé dans le cas du travail des enfants : celui de la manufacture leur est mesuré, celui de l'école leur est imposé. Affaire d'État, je suppose, que d'édicter et de faire prévaloir cette morale. Maintenant voulez-vous savoir comment le progrès charge l'État de soins et d'attributs nouveaux, l'État pris comme gérant de l'intérêt général? Considérez le cas des relations extérieures, plus nombreuses et plus épineuses chaque jour, celui des chemins de fer, qui demande une police nouvelle, celui des colonies, des messageries maritimes, de la télégraphie électrique, des phares, de l'émigration, etc.

En deux mots, le progrès est une amélioration de l'homme, sans que l'homme cesse d'être égoïste; d'où il suit que le gouvernement doit toujours surveiller et contraindre cet égoïste dans ce déploiement d'activité, dans cet accroissement de vie qui constitue le progrès.

Je veux finir par un doute qui ne s'en prend pas seulement à M. Herbert Spencer, mais à toutes les écoles d'athéisme, de naturalisme. Vous me montrez, leur dirai-je, un ensemble de choses fort bien gouverné, fort bien ordonné; mais pourquoi donc le monde n'est-il pas un kaléidoscope au lieu d'être une permanence? Dans l'hypothèse d'un Dieu, cette sagesse et cette constance ne m'embarrassent pas. Faute d'un Dieu, je ne comprends plus pourquoi la

régularité et la constance ont prévalu. Si vous me demandez compte de la sagesse divine, je vous demanderai compte, moi, de la sagesse des choses. L'hypothèse d'un Dieu n'est peut-être pas nécessaire, comme a dit Laplace ; mais elle est plus simple que celle d'un monde sans Dieu, car dans cette dernière hypothèse se rencontrent deux difficultés : d'abord l'origine, le pourquoi de cette sagesse, absolument comme dans le cas d'un Dieu personnel; ensuite la prépondérance de cette sagesse sur le caprice et la vicissitude, qui étaient une des manières d'être possibles de l'univers. Mais il faut entendre jusqu'au bout M. Herbert Spencer, ce qui ne nous oblige pas à le suivre et à l'acclamer.

Avec mon système de lois naturelles, vous dira-t-il, j'esquive la création, laquelle ne se conçoit pas aisément. Quant à la prépondérance du cosmos sur le chaos, je n'ai pas à l'expliquer; le fait est là, un fait aisé à comprendre, puisque le cosmos avait pour lui une chance sur deux. L'être pouvait se livrer ou être livré à une prodigieuse inconsistance, à une variété sans fin de formes et de mouvements. Mais il pouvait aussi prendre des allures régulières, se ressembler et se continuer, bref, contracter des habitudes, des lois. Pourquoi l'être n'aurait-il pas des habitudes comme il a des formes? Pourquoi la manifestation régulière ne lui serait-elle pas aussi naturelle que la manifestation formelle, aussi facile que la variabilité et la sinuosité des formes? Étant donné les deux chances qu'on vient de prévoir, c'est l'ordre qui a prévalu dans le monde par le triomphe de ces lois, de ces habitudes, en vertu d'une pro-

priété intrinsèque de l'être. Le cosmos s'est fait, et sa prépondérance sur le chaos n'a rien d'un mystère, d'une énigme. *Au commencement*, dit Anaxagoras, *les choses étaient ensemble*. Eh bien, des deux voies que les choses avaient devant elles, elles ont pris l'une, elles ont négligé l'autre; et cela n'a rien d'accablant pour l'esprit, pas plus que le bonheur d'un coup de dé ou plutôt que la sortie du nombre pair dans un jeu où il n'a contre lui que le nombre impair.

On voit jusqu'où monte M. Herbert Spencer, tout ce qu'il étreint, tout ce qu'il escalade. Nous avons fait de notre mieux pour le suivre; mais nous persistons à lui demander ce qu'il fait de l'individu, et quelle place, quel personnage il lui laisse dans l'immensité de sa théorie. Cette puissante monade, qui est tout dans la société, qui remplit le monde que nous habitons, que les lois de l'univers ont marquée pour la gloire et l'indépendance, va-t-elle donc disparaître à l'heure où elle perdra ses organes, qui sont le mécanisme de la vie apparente? Retrouvera-t-elle quelque part ses organes et cette vie? Ou bien vivra-t-elle par le seul effet de sa substance la plus haute, *parte meliore sui*, comme dit Ovide? L'auteur des *Premiers principes* ne s'est pas encore expliqué là-dessus et n'a pas dit son dernier mot.

« Résumons ces idées et développons-les en les résumant, » dit quelque part M. Cousin. Excellente manière de quitter un grand sujet. On va suivre comme on pourra cet exemple et ce conseil.

RÉSUMÉ

Si les idées anglaises, telles qu'on vient de les exposer, se répandaient et faisaient fortune, il y aurait là une rupture avec le passé intellectuel des hommes, telle qu'on n'en avait jamais vu. Ce serait un cas de révolution, de cataclysme; car le trait saillant de ces conclusions, de cette tendance anglaise, est de nier l'esprit partout, hors de l'homme aussi bien que dans l'homme. Pas d'esprit pour créer et gouverner l'univers, qui roule tout seul et de lui-même, en vertu d'une fonction essentielle de l'être. Pas d'esprit non plus pour conduire l'individu, lequel est la créature de son passé, de son ascendance, le disciple et l'esclave de son milieu. Pas d'esprit enfin pour conduire ce milieu, c'est-à-dire la société, laquelle doit laisser faire les lois naturelles.

On ne trouve que des négations pour caractériser cette direction de la philosophie anglaise. Niez tout, et vous l'aurez exposée. Ni Providence, ni cause finale, ni idées innées, ni enseignement... — voilà son programme.

Toutefois, arrivant au terme de cette revue, on se demande si elle est exacte et complète comme elle est sincère. On n'oserait l'affirmer, et cela parce qu'on a peut-être, sans le vouloir autrement, négligé dans l'intérêt de l'ensemble certains détails qui sont à

rétablir: On croit avoir reconnu, dans l'exposé ci-dessus, le fond et la direction capitale de la philosophie anglaise actuelle ; mais il y a peut-être des accessoires, des épisodes qui méritent considération, et même *a priori* il ne peut en être autrement. Dans une grande société, qui fit toujours profession d'examen et de controverse, dressée du haut en bas à la polémique, qui est ce monde livré aux disputes dont parle l'Ecclésiaste, qui pourrait, comme Jacqueline Pascal, écrire sur sa jupe : *Argumentabor*... comment ferait une idée pour s'établir sans obstacle, sans conteste? Si cette idée est nouvelle surtout, si elle contredit à fins pratiques ce qui est et ce qui fut, comment ne serait-elle pas elle-même contredite passionnément? Où la tradition serait-elle défendue, si ce n'est en cette société britannique qui doit tout au passé, qui a tiré tout de son histoire, même ce qui est rationnel ailleurs, et qui partout semble d'essence rationnelle? Ceux-là mêmes qui proposent l'idée nouvelle ont leurs oscillations et leurs retours, quelque retenue sur leur propre pente : fait très-curieux, et peut-être particulier à l'intelligence anglaise. Il ne faut pas croire que tout soit hardiesse chez les plus hardis. Ainsi, dans la théorie de M. Darwin, rien n'attaque, rien ne contredit expressément la foi en un Dieu personnel, en une Providence. Cette transformation des espèces, par où elles s'engendrent les unes les autres, peut être considérée comme le plan évolutif voulu d'en haut, comme un décret divin. On n'est pas impie pour supposer autre chose qu'un *fiat*, pour admettre, même sur ces hauteurs, des moyens ajustés à une

fin. Ni ces moyens n'excluent un Dieu, ni un Dieu n'exclut ces moyens, ce que Joseph de Maistre a fort bien expliqué. Quand Dieu foudroie, c'est qu'il le veut; mais sa volonté est aussi bien d'employer à cet effet les moyens et les lois de la nature.

Faut-il parler de M. Buckle? Peu de mots y suffiront. Quelles que soient les idées de ce penseur contre la conscience humaine, contre le libre arbitre, il est chrétien, il est protestant; il le dit ou le laisse entendre très-clairement. Que cela concorde plus ou moins avec le reste de ses principes, peu importe. C'est affaire entre lui et sa logique. Quant à sa foi, elle n'est pas douteuse.

Il ne faut pas croire que les physiciens eux-mêmes soient d'absolus matérialistes. M. Tyndall, le docteur entre tous de la force mécanique. hésite et tergiverse quand il s'agit de reconnaître une origine purement mécanique à la pensée. Il se borne à dire que nous *n'avons jamais vu la vie séparée de la matière.* Telles sont ses expressions dans un discours mémorable qu'il prononça naguère à Belfast devant l'association scientifique. A ce compte, la pensée pourrait être d'essence spirituelle; mais il reste à savoir si cette substance pourrait vivre par elle-même, par elle seule, étant donné qu'on n'a jamais vu la vie séparée de la matière. De là un doute sur notre plus grand intérêt, l'immortalité de l'âme, ou, pour mieux dire, l'immortalité de l'homme, si l'homme est corps et âme et ne vit que par cette duplicité.

Ainsi, vous apercevez une certaine mesure, une certaine circonspection chez ceux-là mêmes qui ont

lancé l'esprit anglais dans les voies nouvelles. Il va sans dire que les anciennes voies ont leurs fidèles, leurs obstinés, et que parmi eux tout est soulèvement, contradiction absolue. Il y a un courant de nouveauté très-visible avec les plus grands signes de vogue et de contagion, mais qui rencontre des obstacles, des dissentiments intraitables. Ainsi, tandis que lord Amberley fait, en deux gros volumes, une propagande de rationalisme, vous apercevez les prélats, qui sont de grands apologistes, prendre à partie ce qu'ils appelleraient volontiers avec Bossuet l'erreur et la nouveauté, tels que l'évêque Whately, l'évêque Butler, et plus récemment le professeur Mivarts dans ses *Études d'après nature*, le docteur Elane dans un écrit intitulé *Souffles de doctrine*, enfin le docteur Mozley, le docteur Heurtley, au-dessus de tous l'archevêque Trench. Il ne faut pas croire que M. Herbert Spencer soit seul à parler au sujet du théisme, qu'il traite d'automorphisme. Vous avez peut-être remarqué ce passage des *Premiers principes* où deux horloges échangent leurs idées sur la nature de l'horloger qui les a faites. — « Vois-tu dit l'une, il est tout pareil à nous : il a comme nous des ressorts, des cylindres, des tictac, des échappements : si tu ne crois pas cela, tu n'es qu'une horloge athée, une scélérate d'horloge... je vais te brûler. » Mais, d'un autre côté, voici M. Mansel qui érige en devoir la croyance en un Dieu personnel. Surtout, il faut mettre à part et citer un homme qui n'est ni évêque ni théologien, M. Fitz-James Stephen, qui professe une certaine théocratie. Car M. Stephen arrive des Indes, où il était membre judiciaire du gouverne-

ment, où il croit avoir vu que la garde et le ciment de cette société n'est pas l'armée de la reine, ni l'armée des cipayes, ni le résident anglais, ni le prince indigène, mais la religion et ses ministres, la pagode et les brahmes, moyennant quoi des hommes qui ne tiennent pas à la vie, qui seraient à l'occasion de terribles insurgés, la subissent telle que le gouvernement des castes la leur a faite. Cette vie et ce gouvernement, c'est pour eux article de foi. De là M. Stephen tire cette conclusion pratique : que des lois sont à faire contre toute négation de Dieu et de l'immortalité de l'âme, parce que nier ces dogmes, c'est attenter à l'état social, toute société, occidentale ou hindoue, n'ayant que cela pour vivre moralement. On voit que l'esprit anglais n'est pas tout d'une pièce.

Faut-il regarder ces opinions actuelles comme vraies ou vraisemblables parce qu'elles ont un avantage de simplicité sur les hypothèses religieuses ou spiritualistes? Non : la simplicité ne prouve rien. Simplicité et vérité ne sont pas même chose. Toutefois la simplicité est l'art de plaire à l'esprit humain : c'est peut-être ce qui explique le succès tout particulier de l'islamisme dans la haute Asie et dans l'Afrique centrale. Vous pensez peut-être à la polygamie comme explication de cette fortune. Mais la polygamie est pour quelques-uns seulement, pour les riches, tandis qu'un seul Dieu est un dogme simple, à l'usage de tous.

Ces opinions représentent-elles le *positivisme*, le-

quel, dit-on, a fait fortune en Angleterre? Non du tout, car elles sont affirmatives. Or le *positivisme* est de douter sur la fin et l'origine des choses. Quand Auguste Comte et ses disciples sont conséquents à leurs principes, ils nient le matérialisme et le panthéisme tout autant que les religions révélée ou naturelle. Ils traitent la philosophie anglaise actuelle, que nous analysons, de néo-métaphysique. Au fait, on ne voit vraiment pas comment ils feraient, partant de l'ignorance et du doute, pour admettre le matérialisme. Ne rien admettre sur les sujets qu'on indiquait tout à l'heure est l'obligation précise de leur doctrine.

Voilà, direz-vous, de grandes révolutions de l'esprit. Peu importe l'origine de ces idées qui éclatent parmi nos voisins. D'où qu'elles viennent, le souffle en est malsain pour la société, et notre époque peut bien dire qu'elle est gagnée, qu'elle est visitée par des imminences formidables.

Je n'en crois rien. Rappelez-vous seulement que toutes les époques se sont regardées successivement comme maléficiées, comme marquées d'un sceau fatal, comme prédestinées à des orages selon leur génie. Or, il n'est pas clair que nous ayons plus de génie, plus de satanisme que le passé, et que par là nous soyons réservés à plus de catastrophes que le passé.

Vous n'êtes pas satisfait; vous demeurez pessimiste, et vous m'objectez que les changements d'autrefois ne furent guère des révolutions ; que le temps, la durée et la lenteur ont préparé et sauvé tout;

qu'on ne saurait dire l'époque précise où le monarque a remplacé l'augure, ni celle où l'esclavage proprement dit a disparu des sociétés occidentales. Vous ajoutez que, de nos jours, le progrès a pris une allure toute différente ; que, par exemple, le progrès de la science passe incontinent dans les faits ; que la vapeur et que la télégraphie électrique notamment ont été appliquées tout aussitôt que découvertes ; que si, par hasard, il en était de même pour les inductions de vie courte et bonne auxquelles se prêtent le matérialisme, le panthéisme, le naturalisme, etc., nous aurions à compter avec certains déchaînements, certains renversements.

Soit, répondrai-je, prenons quelques-unes de ces nouveautés les plus apparentes, et cherchons-en le venin pratique.

Est-il vrai de dire, par exemple, que la société abdiquerait le droit de punir, si elle croyait au déterminisme enseigné par la philosophie anglaise? Ou bien encore qu'elle serait perdue de matérialisme, si elle expliquait nos idées par la loi de l'association? Quand les Anglais constatent ou croient reconnaître cette origine des idées, cela semble assez menaçant pour l'activité et la spontanéité de notre esprit. Quand ils comparent cette loi à celle de l'attraction et à celle des affinités, on se demande s'ils ne voient pas en tout cela quelque chose d'identique et de mécanique. On est inquiet surtout quand on les voit expliquer de la sorte l'idée de cause, qui est notre principe de foi et de force, pour sortir de nous, pour comprendre nos semblables, notre milieu physique, notre destinée présente et future.

Je veux remarquer à ce propos que l'association
idées, fût-elle en nous le principe de l'idée de ca
n'ôte rien à l'autorité, à la vitalité de cette notion
effet, que cette idée soit innée ou qu'elle soit acq
par voie d'association, peu importe : nous en som
quittes pour parler d'association nécessaire au
d'idée nécessaire : ou plutôt nous avons découve
chemin, le procédé par où cette idée nous arrive.
l'opération de notre esprit soit simple comme
d'un miroir, ou compliquée comme celle d'un l
ratoire et de ses œuvres, l'autorité de notre es
est la même : l'idée qu'il a nécessairement, par
procédé ou par un autre, est une idée qu'il peut t
pour vraie dans tous les cas. L'origine et le chem
ment de cette idée sont choses indifférentes. 1
comme le phénomène de la vue a ses conditions,
ne diminuent en rien l'autorité de ce sens, la ré
des choses qu'il signale, de même notre percep
intellectuelle a ses façons et ses procédés pour r
révéler les choses du dehors, les vérités indé
dantes de l'homme. Le *non-moi* arrive au *moi* à
vers des mécanismes et des intermédiaires. Cel
comprend de reste, vu toutes les différence
nature ou de degré, considérables en tout cas,
existent entre ce *moi* et ce *non-moi*, ce *sujet* et
objet. Quand un principe arrive au *moi* nécess
ment, il est nécessairement vrai *parte in quâ*. Il
porte peu que nous soyons faits pour penser
chose intuitivement, spontanément, ou pour
penser moyennant une acquisition compliqué
laborieuse. S'il vous plaît de continuer à pa
d'innéités, vous pouvez dire que nous porton

nous une aptitude innée à acquérir l'idée de cause. Dès que nous nous sommes faits pour une pensée, dès que cette pensée est une nécessité de notre esprit, elle est vraie dans la mesure où la vérité existe pour nous.

Ainsi, l'idée de cause demeure intacte dans l'esprit humain, avec tous ses pouvoirs et tous ses services. La théorie nouvelle de l'association des idées n'est pas un péril de ce côté ; mais faut-il en dire autant de la théorie du fatalisme ou déterminisme, professé par M. Buckle? Cela est grave; car, si le crime était fatal, c'est-à-dire involontaire, il devrait demeurer impuni... Seulement, le crime est-il fatal et involontaire parce que, tous les ans, nous voyons le même nombre de crimes dans les statistiques? Cette conséquence est fausse. Le crime est le même tous les ans, parce que l'homme est resté le même dans sa nature et dans sa condition, là où l'on constate le crime. Cette nature est l'égoïsme. Quant à la condition des hommes, elle est inégale, mais besoigneuse chez la plupart. Le crime est l'effet naturel de pareilles causes ; autrement il y aurait des causes sans effet, des forces sans action. Mais pourquoi donc, direz-vous, des êtres qui sont libres commettent-ils annuellement le même nombre de méfaits? Parce que la liberté n'est ni le hasard, ni l'instinct, ni le caprice. La liberté d'un être intelligent est d'obéir à des motifs. Comme ces motifs ne peuvent lui venir que de sa nature ou de sa condition, lesquelles ne varient pas sensiblement chez chacun, l'effet de ces motifs doit être aussi bien quelque

chose d'invariable. Pourquoi donc des constantes produiraient-elles des variantes? Seulement il ne faut plus parler de l'être isolé, mais de l'espèce à laquelle il appartient, des semblables qui l'entourent. En outre, il faut ajouter aux données de ce calcul le temps et l'espace, qui font partie de notre milieu, de notre destinée, de nous-mêmes, en quelque sorte, aussi bien que le libre arbitre, un temps et un espace considérables relativement à la brièveté humaine. Ici apparaît ce que l'on appelle la loi des grands nombres, créant des moyennes et les faisant reparaître régulièrement; par où l'on voit que la liberté est pour l'individu et non pour l'espèce. Bref, vous pouvez bien dire que 36 millions d'hommes, en 365 jours, répandus sur 52 millions d'hectares, ne sont pas libres de commettre plus ou moins de crimes; mais il vous est défendu de dire que tel de ces criminels n'était pas libre d'être innocent, que son méfait était involontaire et que la société n'a pas le droit de le punir.

La Providence pourrait prendre en considération cette sujétion de l'espèce, pour ne pas lui infliger tel fléau, tel châtiment; elle pourrait même user de miséricorde envers l'individu sachant bien de quoi il est fait. Mais la justice humaine a le droit de frapper l'individu qui a failli et de prendre des sûretés par voie d'intimidation contre la récidive, contre l'exemple; elle fait partie des motifs qui se proposent au libre arbitre de l'homme, des influences qui agissent sur ses déterminations; ou plutôt, ainsi que nous l'avons dit, de cet organe ajouté à sa conscience et voulu par sa conscience, qui est l'État.

Punir n'est pas seulement le droit de la société. Ce droit de défense devient entre ses mains un devoir précis et impérieux, devoir envers elle-même. Dieu peut pardonner l'infraction de sa loi, l'individu peut pardonner le mal fait à sa personne; mais la société doit sévir parce qu'elle doit vivre. C'est au châtiment qu'on voit la civilisation. Rappelez-vous seulement ce juge anglais qui, jeté sur une terre inconnue, ôtait son chapeau à l'aspect d'une potence. Terre habitée, disait le crime; terre civilisée, ajoutait le supplice.

Si vous me parlez du droit de grâce, je vous répondrai que ce droit du souverain n'a rien d'une miséricorde, d'une indulgence pour les abus de la liberté humaine. C'est un simple recours et une dernière précaution contre la faillibilité judiciaire.

— Soit, me dira-t-on, voilà deux théories anglaises, — celle de l'association des idées et celle de déterminisme, — qui ne mettront pas à mal la société; mais on voudrait savoir comment, après tout, cette philosophie, prise dans son ensemble, touche à la religion et à la politique.

A cela je réponds en deux mots que cette philosophie est tout à la fois antireligieuse et antirévolutionnaire.

— Impossible, direz-vous: on n'attaque pas la religion sans attaquer par cela même, tôt ou tard, l'état social. Voyez donc ce qui se passa au dix-huitième siècle en France et même un peu partout. Cette époque, selon la remarque d'un historien, M. de Saint-Priest, se partage en deux périodes bien distinctes: l'une de mécréances et d'agressions contre

l'Église, l'autre d'agressions et même d'entreprises contre l'État. Dans la première, vous voyez la Fronde religieuse, menée par des rois et des marquis, Frédéric, Charles III, Pombal, Ensenada, Tanucci, Joseph II; et plus tard, une Fronde politique, désavouée par Frédéric et finissant comme l'on sait. Telle est la pente où se trouvent les philosophes anglais; irréligieux aujourd'hui, ils seront un jour ou l'autre des rebelles et des insurgés dans l'État.

Ce précédent me toucherait comme une analogie si ce n'était cette grave différence, que la philosophie anglaise actuelle est science et non polémique. Elle ne cherche pas querelle aux prêtres; elle cherche la vérité, sans complaisance pour ce qui est, mais sans appétit de destruction. De là des limites, des tempéraments, soit dans la science elle-même, soit dans les savants. Il est certain, par exemple, que Darwin et Buckle n'ont rien de cette irréligion passionnée qui distinguait Voltaire et Diderot. Il y a plus, on peut croire que, si leur science avait une conclusion comme l'athéisme, ils résisteraient à leur science *parte in quâ*, ou du moins ne concluraient pas.

Mais alors, en quoi donc cette philosophie est-elle irréligieuse? Elle l'est par le doute et non par la négation. Si science qu'elle soit, rien ne l'oblige à nier l'âme et Dieu. Les naturalistes ne sont pas toujours des matérialistes. Une explication physique du monde, pour employer ces fameuses expressions d'Herbert Spencer, ne suppose pas nécessairement un monde sans âme et sans Dieu. La pensée, fût-elle chose nerveuse, moléculaire, organique, physique enfin, cela pourrait à toute rigueur prouver unique-

ment que Dieu l'a voulue et faite ainsi; que ce Dieu, infiniment sage et puissant, ne connaît pas d'obstacle, et que, s'il a pu faire la matière pensante, il peut aussi bien, là où elle pense, la faire indissoluble et éternelle. Or, c'est là tout ce qui nous intéresse.

Vous pouvez croire que Dieu a voulu l'âme humaine comme il a voulu la foudre, pour des fins à lui connues ; seulement il a employé dans l'un et l'autre cas des moyens physiques. Pourquoi pas, étant donnés des êtres et des œuvres où ces moyens suffisaient? Il est vrai que raisonner ainsi est supposer Dieu. Or la science le suppose-t-elle? A coup sûr, elle ne l'exclut pas. Quand elle découvre les lois du monde, elle ne nie pas Dieu; elle ne fait peut-être que révéler les voies de la Providence, les moyens de son gouvernement.

Mais, si la logique des sciences ne conclut pas à l'athéisme, il n'est pas plus permis de dire qu'elle conclut au théisme. Cette hypothèse ne paraissait pas nécessaire à Laplace pour dresser la carte des cieux et l'itinéraire des astres. Les naturalistes, les physiologistes, seront peut-être tentés d'en dire autant, et ne se croiront pas autorisés à pousser plus loin. A force de voir dans les choses un enchaînement fait comme une génération, ils arrivent à croire que les choses se suffisent à elles-mêmes; que les organes sont la cause des fonctions; qu'une force extérieure, vitale ou créatrice, est superflue; qu'il n'y a jamais lieu, dans une explication, de recourir à plus quand moins suffit, ce que Leibnitz enseigne expressément. Si les phénomènes de toute sorte se produisaient contre toute vraisemblance, sans tran-

sition, sans préparation aucune, par voie d'impromptu et de soudaineté, il faudrait bien admettre quelque chose comme une puissance et une volonté personnelles, il faudrait croire à un *fiat*. Mais il n'en est pas ainsi, et la science établit chaque jour la continuité logique des phénomènes. De là le penchant qu'elle pourrait bien avoir et l'induction qu'elle pourrait bien autoriser en faveur du panthéisme. Dernièrement, à Glasgow, où l'association scientifique a tenu un de ses congrès, un Anglais, M. Tait, qui est à la fois physicien et métaphysicien, a exprimé cette opinion : que la force, énergie ou mouvement, est inhérente à la matière comme l'étendue et la figure. Il ajoutait que la direction de cette force est déterminée par la propriété cosmique, laquelle est également inhérente à la matière. De là vous pouvez conclure que la matière porte en elle ses fins et ses moyens, et qu'il n'y a plus lieu de rechercher avec Pascal la chiquenaude qui a donné le branle au tourbillon de Descartes.

On dit que Newton regardait comme uniformes toutes les lois du mouvement. Le physicien déjà nommé, M. Tait, tire de là cette conséquence : que le mouvement est un comme la matière et fait partie de la matière, par où il est dispensé de croire à une existence objective et surtout à une personnification divine de la force.

Les spiritualistes, à l'aspect de l'ordre qui règne dans le monde, ou même simplement à l'aspect de certains organes, celui de la vision, par exemple, nous parlent de causes finales, de plan *évolutif*. A quoi bon cette hypothèse, disent les savants an-

glais? La plus simple et la plus prochaine, c'est que l'ordre est une propriété de l'être en général, qui s'est réalisée d'elle-même dans l'univers. Ici une analogie nous est offerte, celle du langage, qui est une propriété de notre espèce, et qui a paru, qui s'est développée dans notre espèce, sans aucune combinaison ni préméditation de notre part, les dictionnaires et les grammaires ayant suivi et non précédé la formation des langues. On voit là qu'une chose très-bien avisée, très-bien ajustée, une œuvre intelligente s'il en fut, peut se réaliser sans aucun concours de l'intelligence, en vertu de sa propre nécessité. L'univers a la propriété cosmique sans s'en douter, et cette propriété agit par voie de moyen à fin, également sans s'en douter, parce que la finalité est essentielle à l'ordre, tout comme l'ordre est essentiel à l'univers. Tout cela appartient à l'être aussi bien que d'avoir des formes et de prendre des habitudes. Ces habitudes de l'être, c'est ce qu'on appelle les lois, dont les résultats sont harmoniques et concordants, en vertu de la donnée générale de l'être, qui est le cosmos.

Telle est la portée de la méthode scientifique. Elle va jusqu'au doute, elle s'arrête devant la négation en matière religieuse. Ailleurs, elle ne doute pas, elle nie encore moins : il faut même lui reconnaître une grande force logique pour maintenir les sociétés, pour traiter dans un sens conservatif les questions de souveraineté, de discipline, de subordination sociale, les conditions de l'ordre et du progrès. Chose bizarre au premier chef! la science la plus moderne, la plus hardie, va confirmer et légiti-

mer ce que l'on appelle les préjugés de la naissance, car elle croit avoir découvert dans sa témérité que les notions et les facultés de l'esprit, les sentiments et les habitudes de la conscience font partie de l'organisme. A ce compte, esprit et conscience doivent se transmettre, comme le reste de l'organisme, par voie de génération. Vous me direz que tout cela est épais et grossier d'observation. Toutefois, allez jusqu'au bout, jusqu'à la conclusion. Celle qui s'offre ici et même qui s'impose, c'est qu'une série d'ancêtres humanisés, civilisés, raffinés d'esprit et de sentiment, ont des descendants à leur image ; tandis que la postérité d'ancêtres grossiers, incultes, végétatifs, à peine humains, sera grossière et inculte comme eux. Voilà une science qui aboutit à reconnaître une hiérarchie parmi les hommes, les uns meilleurs que les autres organiquement, héréditairement. A ceux-là, seulement à ceux-là, appartiennent en droit et en fait le gouvernement des nations, le progrès des sociétés. De quel droit régneraient donc les infirmités et les inepties héréditaires ? Comment d'ailleurs feraient-elles pour régner, pour fonctionner au sommet de la société comme organes de droit et d'intérêt général ? Vous voyez que la science conclut à l'aristocratie. Elle n'est pas moins concluante contre les révolutions, parce que les savants passent leur vie avec la nature, et ne peuvent manquer d'y reconnaître des lois constantes, une marche soutenue et régulière, des ascensions lentes et graduelles. La science, dans son dernier état, n'admet plus les cataclysmes pour expliquer l'histoire du monde ; des

lois lui suffisent, des lois sans interruption comme sans précipitation. Par où elle est conduite à proposer aux sociétés cet exemple de la nature, cette leçon des choses et des lois physiques. Les révolutions, les coups d'État, ne sont à ses yeux qu'anomalie et monstruosité humaine.

Ainsi le péril qui peut venir des sciences n'est pas pour la société. La science parle absolument comme le préambule de la charte de 1814; elle incline à renouer la chaîne des temps, à fermer l'abîme des révolutions, à reconnaître les légitimités politiques dans les supériorités sociales. Seulement, si le doute persiste en matière religieuse, et s'il porte sur les dogmes consolants et répressifs, la situation des âmes est grave. L'iudividu, par exemple, que va-t-il devenir dans l'explication scientifique, si elle est une explication physique? Mais je m'exprime mal : il n'y a pas là un exemple, il y a tout, puisqu'il s'agit de la durée de l'individu. Cette question s'appelait autrefois l'immortalité de l'âme, mauvais nom : ce qui nous intéresse, c'est l'immortalité de l'homme. Peu m'importe que j'aie une âme, et même que cette âme soit immortelle, si elle doit retourner, en se séparant des organes qui la servaient, à l'absolu, à Dieu, au foyer enfin d'où elle est venue. Mon âme retournant à la substance dont elle est une émanation, et mon corps à la terre, il n'y a plus d'homme. Le *moi* disparaît; l'individu conservé dans ses parties, mais brisé dans son ensemble, perd son identité, ne sait où se reprendre... et je vous défie bien de trouver quelque valeur, quelque emploi à ses fragments. Comment feraient-ils pour ressentir les flammes de

l'enfer ou l'harmonie des célestes concerts? La grande affaire pour nous est de durer corps et âme. Nous ne revivons qu'à ce prix. C'est ce qu'enseigne le christianisme dans le *Credo*, à l'endroit de la résurrection des morts. Par où l'on semble promettre aux morts qu'ils redeviendront des vivants dans les conditions de la vie qu'ils ont connue, qu'ils ressusciteront comme Lazare. Mais il ne peut être question ici de semblants, d'apparences. La religion, parlant aux hommes pour en être comprise et obéie apparemment, doit être entendue comme s'entend la parole humaine dont elle fait usage : celle du *Credo* est forte et lucide entre toutes.

Si nous revenons à la science actuelle, on ne peut se dissimuler qu'elle résiste de toutes parts à cette perspective. Elle ne va pas jusqu'à dire que la matière soit une forme de l'esprit, ni que l'esprit puisse être considéré comme une propriété de la matière, mais elle professe que nous n'avons jamais vu la vie séparée de la matière. Elle montre une telle liaison des deux substances, corporelle et incorporelle, que, tout en s'inclinant peut-être devant la substance de l'âme comme distincte, elle la regarde comme nulle, faute d'organes corporels. Elle fait pis que de nier l'âme; elle la frappe d'impuissance et lui refuse toute aptitude de survie, distincte et personnelle. Ainsi, au point de vue scientifique, c'en est fait du spiritualisme : une doctrine sans vue et sans promesse au sujet de notre durée individuelle.

Quant au théisme, où l'individu pourrait durer par la volonté d'un Dieu tout-puissant, la science moderne demande qu'on lui démontre ce Dieu et cette

volonté. Sans adopter l'hypothèse du panthéisme, tout en retenant celle du théisme, où la cause de l'univers est un être puissant et sage (ce qui suffit à expliquer l'univers), elle demande qu'on lui démontre dans cet être infini d'autres attributs, les attributs humains, ou du moins purement relatifs à l'homme, de justice et de bonté.

Ce préalable est nécessaire pour comprendre l'éternelle durée de l'individu comme une conséquence de ces qualités divines. — Voilà, direz-vous, un infini, un absolu qui se détermine et qui se réduit à vue d'œil, qui prend une nature bien particulière, bien circonscrite, tout cela pour quelques êtres perdus dans un coin de l'univers, pour répondre à leurs besoins et à leurs droits d'atomes, de molécules infiniment petites. — Cette objection ne me touche pas le moins du monde, dès que la pensée, le libre arbitre, la lutte vertueuse, se rencontrent en ces éphémères. Toutes les masses et toutes les durées ne pèsent pas un fétu, comparées à *ces roseaux qui pensent*. L'objection est ailleurs : elle consiste en ceci · qu'il ne suffit pas de démontrer ces attributs divins, il faut prouver en outre comment cette bonté et cette justice obligeraient Dieu à éterniser l'individu, à lui faire une destinée sans fin pour son apparition d'un moment.

Il ne faut pas parler seulement du spiritualisme et du théisme au sujet de la durée humaine; il ne faut pas chercher seulement de ce côté ce que nous avons tant d'intérêt à trouver. Le spiritualisme et le théisme n'épuisent pas la conjecture humaine en ces hauteurs. On peut supposer qu'il n'y a peut-être pas

hors de nous un être infiniment sage et puissant, avec cet effet et avec cette volonté de nous faire durer plus que notre vie apparente et organique. Mais, à coup sûr, il y a tout au moins des lois pour régler le cours des choses et la destinée des êtres. Tout au monde porte le témoignage d'un enchaînement et d'une continuité sans fin comme sans lacune. *Cœli enarrant gloriam Dei*, dit le Psalmiste: cela veut dire que le hasard n'est pas de ce monde. Or, n'est-il pas permis d'admettre que ce gouvernement du monde comporte parmi ses fins et moyens l'éternelle durée de l'individu? Par où seraient remplies les promesses du spiritualisme et du théisme, comme si ces doctrines étaient puissance et vérité. Nous avons le regret de constater que la science moderne n'incline pas dans ce sens; elle a des données et des aperçus fort éloignés de cette conclusion. Je veux parler ici de la théorie de l'hérédité, dont il était question tout à l'heure, et dont il faut voir toute la signification.

Au sujet de l'hérédité, la découverte, s'il y en a une, n'est pas de dire que les fils ressemblent aux parents, mais que cette ressemblance, même mentale, est transmise comme l'organisme, par la raison toute simple qu'elle fait partie de l'organisme, les hommes acquérant des habitudes qui deviennent en eux des pouvoirs et des facultés irréfléchis, inconscients pour ainsi dire. De là ce mot fameux, que l'habitude est une seconde nature. Certains physiologistes, en y regardant de plus près, croient avoir vu que cette seconde nature est mécanique, automatique, organique. A les entendre, elle fonctionne en

nous sans nous; elle est entrée dans la chair et dans le sang des hommes, et passe d'une génération à l'autre, comme la vie physique, dont elle est devenue un élément essentiel.

Ainsi on voit comment l'esprit vient aux hommes; il leur vient avec la vie, sans aucune façon particulière au cas humain, et cet esprit est celui qui a été pensé, porté et vécu, pour ainsi dire, par leurs parents. Il n'y a donc pas d'individus commençant avec l'homme; il y a simplement la suite, la continuation de ses ascendants : il tient d'eux sa vie mentale comme sa vie animale; il tient même d'eux les directions et les tendances de sa vie mentale, c'est-à-dire son caractère. Le mort saisit le vif, dit le droit romain, en matière d'hérédité civile et domestique. Ce mot est vrai partout. Les morts prennent possession des vivants, y reparaissent, y recommencent en quelque sorte. Ajoutez que l'homme, né comme tel des animaux qui vous entoure, nourri par ceux dont il est né, tombe, au sortir de leurs mains, dans un milieu qui le façonne, le moule, le pétrit en ses idées et ses sentiments. Après cela vous aurez fort à faire de trouver l'individu, c'est-à-dire quelque chose d'initial et de spontané, entre les parents qui l'ont fait et la société qui l'a élevé. Qu'a-t-il donc à lui, n'ayant rien fait pour lui, ni son corps, ni son âme?

Vous allez peut-être m'opposer les grandes dissemblances qui éclatent quelquefois entre le père et le fils. C'est ici le lieu d'appeler l'attention sur les exemples d'atavisme non moins éclatants qui existent dans le règne animal et dans le règne humain. Cela veut dire qu'un homme est l'œuvre non-seule-

ment de ses parents, mais de ses ascendants; que tel ascendant avait un trait particulier, physique ou moral, dont il a transmis le germe à la génération suivante, et que ce germe a sommeillé pendant plusieurs générations, pour reparaître tout d'un coup dans quelque arrière-petit-fils. Songez seulement qu'en onze générations, nous avons deux mille ancêtres, c'est-à-dire deux mille facteurs, et demandez-vous après cela ce que peut être et ce que peut valoir l'homme comme puissance originale et spontanée, datant et relevant d'elle-même, comme individu, comme *moi* souverain. Êtes-vous sûrs de tenir là une nomade puissante et lumineuse, née d'elle-même ou d'un Dieu, faite pour une destinée sans fin, qui, ayant brillé sur le monde, ne peut disparaître pour le laisser vide et obscur? Le fait est que l'individu préexistait dans l'espèce par ses ascendants, et qu'il y persistera par ses descendants. Ce fait, c'est tout l'avenir, tout le rêve qui lui semble permis... On ne voit pas qu'il ait apporté en naissant ni qu'il ait acquis en vivant un droit éternel et impérissable. Il n'était pas nécessaire au monde, et rien ne prouve ou n'insinue qu'il le soit devenu, toute sa fonction étant de continuer l'espèce et de transmettre les germes que le passé a mis en lui.

En résumé, la science moderne n'a pas découvert que l'âme est une intelligence servie par des organes; mais elle a fait une telle analyse de ce mélange et de ses opérations, qu'on ne comprend plus l'âme sans ce service, et qu'on se demande comment, à défaut de ces précédents, elle pourrait percevoir les peines et les plaisirs d'une autre vie.

Elle n'a pas découvert non plus qu'un enfant ressemblait à ses père et mère, ce qui tantôt arrive, tantôt n'arrive pas. Mais elle proclame que l'homme est le produit de toute son ascendance, qu'il n'y a rien en lui d'individuel et de nouveau, et que les traits par où il se distingue de la génération immédiatement supérieure se trouvaient dans quelque autre génération d'où ce trait est venu jusqu'à lui, latent mais réel, dans les générations intermédiaires. En tout cela, parité complète du règne animal et du règne humain. Telles sont les perspectives actuelles de la science anglaise, parallèles plutôt qu'hostiles à celles de l'orthodoxie, nullement alarmantes pour l'ordre social, mais emportant une certaine disgrâce de l'individu, et un nouveau sujet de réflexions pour Hamlet.

En terminant ce travail, il serait peut-être à propos de lui donner son véritable titre, qui est celui-ci : *Où en est l'esprit humain*? Vous trouvez peut-être que l'esprit humain n'a pas une assiette satisfaisante entre la science, qui le détourne des pensées éternelles, et la religion, qui le détourne des pensées terrestres; mais qu'on se rassure, l'esprit humain n'obéit précisément ni à l'une ni à l'autre. Il est lié à la terre par ses besoins et ses organes, mais il n'a pas moins l'indomptable curiosité de l'avenir et l'horreur instinctive du néant; ni les ailes, ni les pattes ne le quitteront jamais.

De toutes parts le doute est venu aux hommes, mais non pas l'inertie et l'apathie. Or, le doute qui agit n'est pas un doute sincère, dont le premier

conseil est de s'abstenir; c'est tout simplement un certain état de l'esprit où arrivent ceux qui l'ont actif et réfléchi. Il y reste ou il s'y forme de la croyance, les hommes ne vivant que de foi : seulement les conditions de la foi varient.

Le doute a toujours existé parmi les hommes. Sans parler d'Anaxagore et de Lucrèce, qui pratiquaient le doute, il faut se rappeler comme le doute a été professé par Pascal, par Descartes, par Bacon. Le doute, c'est le mouvement de l'esprit, soit spontané, soit déterminé par le mouvement universel des choses et de l'histoire. Comment les païens n'auraient-ils pas douté de l'esclavage, voyant venir à eux un mouvement, un changement religieux à base de fraternité? D'autre part, il faut peut-être attribuer à quelque vertu intrinsèque de l'esprit humain les conditions nouvelles de la foi scientifique, c'est-à-dire le doute en matière d'astrologie et d'hypothèse quelconque révélé par Bacon. L'esprit se meut comme fait le reste : pourquoi donc un être qui n'est que parce qu'il pense, penserait-il toujours la même chose? Se mouvoir est la loi de l'esprit, d'autant plus remarquée que le mouvement est plus rapide, ce qui est le cas des époques appelées *critiques* par les saint-simoniens. Mais le doute est naturel au genre humain comme le mouvement, comme l'action. Aussi la première remarque à faire à ce sujet, c'est que le doute n'a jamais empêché les hommes d'agir comme s'ils croyaient. De là une certaine lumière sur la variété des impulsions qui dirigent le monde. Il faut croire que l'unique moteur n'est pas l'esprit, parce que l'esprit chez le douteur

conclut à l'inaction : on ne fait rien quand on ne sait que faire.

— On fait le mal, direz-vous.

— Rien n'est moins prouvé que cet effet du doute. Tant de crimes et de catastrophes qui retentissent parmi les hommes sont le fruit de leur imperfection morale, de leur égoïsme élevé à toute sa malfaisance. Tout cela n'appartient pas à l'esprit, c'est-à-dire à cette région de nous-mêmes où pénètre le doute. Donc il faut croire que nos impulsions ne sont pas en général dans l'esprit, mais dans quelque chose que nous appellerons les instincts, les sentiments.

S'il était vrai de dire que l'esprit et ses œuvres logiques, réfléchies, tiennent peu de place dans notre conduite, le doute perdrait beaucoup de son importance. On douterait, soit... mais on agirait. A ce compte, le doute toucherait à la croyance seulement ; il ne ferait pas obstacle à l'action. Croire et agir sont deux, ou, pour mieux parler, on peut agir sans une croyance autorisée par l'esprit. Autre chose est d'être convaincu ou d'être persuadé. Il convient de remarquer en passant que les plus grandes actions ne tiennent pas à des convictions de l'esprit, mais à la passion du beau, à l'enthousiasme, au besoin de sacrifice et de dévouement. C'est une question de savoir si le genre humain gagnerait beaucoup, mettant partout les prévisions et les combinaisons rationnelles à la place de ses entraînements.

— Oui, dites-vous, parce que la raison exclura toujours le méfait.

— Soit; mais fera-t-elle ou même laissera-t-elle toujours paraître les grandes actions, la matière d'un Plutarque?

La constitution de l'esprit humain est telle, dit M. Littré, que le vrai en est le point culminant, et qu'ensuite il sert à tout. Cela est spécieux; mais on pourrait tout aussi bien prétendre que le sentiment est le *summum* de la nature humaine, et que le sentiment sert à tout, par exemple, à fortifier, allumer et détailler la notion du devoir. Il est permis de croire, en jetant les yeux sur certaines époques magistrales, que le beau est apparu d'abord à la sensibilité humaine, et qu'ensuite, parlant à l'esprit, il s'est appelé le vrai; parlant à la volonté, le bon, le devoir. Il est certain que la Grèce a été touchée du beau avant de s'élever aux contemplations morales du vrai et du bon : les tragédies d'Eschyle ont précédé le spiritualisme de Platon. Tout se réduit peut-être à une seule et même chose, sous des noms différents, aperçue par des spectateurs très-divers, très-inégaux, chacun choisissant son point de vue et se tournant vers l'aspect de la chose qui lui plaît le mieux. Identité du vrai, du bon et du beau, tel est le fond des choses. Facultés diverses pour apercevoir tantôt l'un, tantôt l'autre de ces aspects, telle est la nature humaine. Au-dessus de tout cela, les conseils de la Providence ou les lois de la nature ont voulu que la variété des aspects et des facultés concourût au maintien de la société et même à son progrès. Tout comme les jésuites concluaient de tout que leurs ennemis étaient des hérétiques, de même, parmi les diversités respectives et du *moi* et

du *non-moi*, tout conclut à la vie. Le pessimisme est erroné comme appréhension de l'impossible, c'est-à-dire du néant.

Les pessimistes perdent de vue que l'état de civilisation marqué par le doute est en même temps l'état où d'autres principes d'action que l'intelligence apparaissent dans l'humanité pour y porter leurs fruits ou leurs fleurs. Ces principes appartiennent à la région de la sensibilité morale. Ils ne sont pas probants, mais ils sont entraînants à leur manière, et montrent chez l'homme un fonds de respect, un besoin d'admiration inépuisable. Toute idée religieuse, métaphysique ou morale étant ruinée, le monde n'est pas perdu : il lui reste le sentiment du beau et du grand, qui ne cesse pas d'avoir un culte parmi les plus émancipés, les plus rebelles, les plus effrénés : le culte des arts et de l'honneur. Cette force de l'honneur, que vous apercevez partout, n'est autre chose que le sentiment du beau et du grand dans la conscience universelle, d'où il descend et règne sur chacun de nous. Rien ne vaut désormais ce frein et cette impulsion ; la morale a ses mécréants, la religion a ses incrédules, qui ne s'en cachent guère : mais l'honneur oblige tous les coquins à l'hypocrisie.

On peut se demander s'il y a une grande différence entre le doute ancien, y compris celui de Descartes, de Pascal, et le doute actuel. Celui-ci est-il dangereux? Celui-là était-il inoffensif? Peut-être faut-il tenir que l'un et l'autre se valent. Descartes et Pascal étaient des croyants en matière politique et reli-

gieuse. Je suppose volontiers qu'ils étaient sincères, en vertu de ces aspirations du cœur dont il est question dans Pascal, et qui sont pour lui une raison de croire. En tout cas, il fallait se soumettre : on n'eût pas impunément contesté les croyances et les puissances officielles au dix-septième siècle. Il y allait de la vie et de la liberté, comme on le fit bien voir à Vanini; il y allait en tout cas de cette sécurité, de cette paix de la vie qui est le bien suprême du penseur, et auquel il sacrifierait bon nombre de pensées, pour ne pas les sacrifier toutes. Mais aujourd'hui le penseur est pleinement émancipé et même garanti; la circonspection n'est plus de mise. Or, je vous prie bien de remarquer comment s'explique aujourd'hui, sur la matière des croyances les plus populaires ou les plus officielles, toute une école de sceptiques, fort accréditée de nos jours, je veux parler du *positivisme*, lesquels professent le doute, mais non la négation, non l'inaction. J'ajoute que leur doute a des conseils pleins de prudence, de révérence même. Leur scepticisme est uniquement ceci : que nous ne pouvons rien connaître sur l'origine et la fin des choses. Mais « la notion de l'inconnaissable, dit M. Littré, introduite par la philosophie positive comme élément de spéculation, est de premier ordre, à cause de sa réalité et de sa portée. Elle est niée par les métaphysiciens, qui s'établissent dans l'inconnaissable comme dans leur demeure propre. Mais tenons-la toujours soigneusement devant nos yeux. Elle nous récompensera par plus de sagesse dans la pensée et plus de sagesse dans la conduite. »

Ne sachant rien sur la fin et sur l'origine des

choses, nous ne pouvons nier ni le rémunérateur vengeur de Voltaire, ni cet article du catéchisme où Dieu nous a créés pour le connaître, l'aimer, le servir, et par là mériter la vie éternelle. Ne pouvant nier, nous ferons bien de nous mettre en règle avec cet avenir, et de vivre à toutes fins, y compris celle où il nous attendrait au sortir de la vie actuelle.

Plus loin, le même écrivain s'exprime ainsi : « L'espace sans bornes, l'enchaînement des causes sans terme, est absolument inaccessible à l'esprit humain ; mais inaccessible ne veut pas dire nul ou non existant. L'immensité, tant matérielle qu'intellectuelle, tient par un lien étroit à nos connaissances, et ne devient que par cette alliance une idée positive et du même ordre ; je veux dire que, en les touchant et en les bordant, cette immensité apparaît sous un double caractère, la réalité et l'*inaccessibilité*. C'est un Océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque, ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable. »

D'où viennent donc tant d'appréhensions au sujet de cet état de l'esprit humain et de l'opinion publique qu'on appelle le doute? Cela vient de ce que l'homme est mal connu. L'inadvertance est de supposer que l'homme est toujours et doit toujours agir sous l'influence intellectuelle, sous l'empire d'une preuve, parce qu'il n'a pas d'autre raison de croire que l'intelligence. Cela est fautif, parce que l'homme peut croire à une autre condition que la preuve, et agir sous une croyance ainsi fondée. Nous le disions tout à l'heure : admirer, c'est croire. Ajoutez que croire,

c'est agir, et vous avez l'homme tout entier. De sorte, en fin de compte, que le péril n'est pas grand de mettre en doute l'idée politique et religieuse du passé, de lâcher l'esprit sur cette tradition, parce que l'homme, à défaut de cette idée, agira soit par d'autres idées, soit par d'autres mobiles que l'idée. Mais, direz-vous, si l'ancienne idée était la vraie... A cela, je réponds que la vérité change, celle au moins qui est à l'usage des hommes; que l'ancienne vérité était elle-même un changement, et qu'à travers tous ces changements, il est toujours venu ou resté parmi les hommes assez de vérité pour y faire une société tolérable, progressive même à certains égards.

Ainsi, le doute n'a rien de funeste et de mortel, encore qu'il conclue aux changements; il est l'œuvre d'une certaine faculté contenue par les mobiles, par les facultés, — instincts et sentiments, — auxquels on faisait allusion tout à l'heure. Très-grand est le rôle de ces mobiles, et l'on pourrait dire qu'ils remplissent le monde, qu'ils ont fait l'histoire. Tout au contraire, le rôle de la raison, de cette faculté qui fournit le doute, est si faible, si rare, si intermittent, à part l'œuvre scientifique, qu'il est difficile de croire à une ruine morale des sociétés, parce que le mobile rationnel est en voie ascendante et parce qu'il est sujet à la maladie du doute. Comment voulez-vous que des raisonnements ébranlent la société? Est-ce que les choses nécessaires ont été confiées au raisonnement? Est-ce que la Providence n'y a pas pourvu par des instincts? On ne se figure pas la raison détruisant ce qu'elle n'a pas fait, pas plus

qu'une grammaire ou un dictionnaire défaisant une langue.

En résumé, le doute n'est que pour les réfléchis, c'est-à-dire pour le très-petit nombre. Est-ce le cas de dire avec le poëte anglais : *Happy few?* Ils douteront; mais dans le cas même où leur doute porterait sur des choses bonnes à croire, ils n'en agiront pas plus mal, parce que la réflexion est précisément pour faire justice des écarts et des caprices : elle est mère de prudence, qui est mère de sûreté. Quant au reste du genre humain, il agira, comme toujours, sous l'impulsion de ses instincts, de sa sensibilité, et rien ne sera précisément troublé dans les allures anciennes.

CHAPITRE III.

LE POSITIVISME.

I. — Les causes du positivisme.

Section 1re. — Définition du positivisme et division du sujet.

Vous pouvez définir en deux mots le positivisme : c'est la science affirmant qu'elle suffit à l'homme, quand elle fait profession de ne connaître que la matière, les propriétés de la matière, les lois de la matière. Tout à l'heure on montrera commeni ceci n'est pas le pur matérialisme. Quoi qu'il en soit, pour premier effet de cette affirmation, vous voyez disparaître de l'esprit humain la religion et la philosophie, ces glorieuses conjectures dont l'objet, tout immatériel, n'est pas moins que notre origine, notre spiritualité, notre survivance aux organes qui constituent la vie actuelle et apparente. Ces aperçus, le philosophe positif les traite de spéculation excessive, de méthode vicieuse, et pour ce méfait il ren-

voie philosophie et religion aux premiers âges du monde, comme un début informe, comme un exercice puéril et véniel de l'humanité naissante.

La science n'est pas d'hier. Pourquoi donc est-ce aujourd'hui seulement qu'elle a pris cette arrogance de régner seule sur l'esprit humain, de le remplir et de l'assouvir tout entier, d'en exclure tout ce qui n'est pas elle, et qui en était un certain aliment, une quête habituelle? Il faut que quelque chose soit arrivé à la science ou à l'esprit humain. Aurions-nous perdu quelques-unes de nos curiosités sur une autre vie, sur notre valeur et notre persistance éternelle? ou bien la science s'est-elle étendue à ces choses que la religion et la philosophie éclairaient à leur manière? Non, il n'est rien advenu de pareil; rien n'a péri dans l'homme des ambitions et des anxiétés qui l'élèvent si fort au-dessus du singe le plus accompli. Le « problème de la destinée, » comme dit Jouffroy, n'a pas cessé d'apparaître aux hommes, visitant à ses heures les plus pauvres d'esprit, les plus humbles de condition; mais de nouvelles questions, de nouveaux intérêts, de nouveaux droits, ont paru dans le monde, qui le passionnent étrangement : tout un trésor où il a mis son cœur. Sur cet ensemble de nouveautés, la religion et la philosophie sont sans voix, sans traditions, je ne dis pas sans principes; mais la vertu de ces principes est latente, et ne s'est produite encore ni en établissements ni même en raisonnements. Cependant ces questions sont grandes, encore que bornées à l'horizon d'ici-bas : elles dépassent le bien-être, elles touchent à l'honneur des peuples, aux devoirs de la

société, elles invoquent le commandement divin de la charité. Quand on ne sait que dire aux hommes là-dessus, les eût-on conduits et dominés longtemps, on perd quelque chose de cette domination, on passe à l'ombre, on touche au déclin et à l'effacement : telle est l'aventure des anciennes autorités morales.

D'un autre côté, la science, avec toutes ses méthodes et ses interprétations, n'a rien trouvé sur ce problème de la destinée dont nous parlions tout à l'heure : elle n'a rien cherché, il est vrai, elle dédaigne et supprime le problème, ni plus ni moins. Cela ne suffit point au monde. Parce que le monde s'est pris d'impatience contre la métaphysique et la religion, muettes ou hostiles sur tant de questions nouvelles et impérieuses, parce que des sciences nouvelles sont nées, chacune à titre de solution partielle, parce que la philosophie positive a entrepris de coordonner toutes les sciences et d'en tirer une notion suprême, magistrale, exclusive, — ce n'est pas à dire que le monde va se contenter de cette philosophie, n'y trouvant rien pour ces curiosités d'outre-tombe, dont il s'entretenait avec la métaphysique et la religion.

Il faut avouer cependant que la science s'est accrue sensiblement aux mains des philosophes positifs. Elle compte aujourd'hui le développement des sociétés parmi les choses de son observation; elle a découvert une loi de ce développement, qui est le progrès; elle s'élève ainsi jusqu'à la morale, qui fait partie de ce progrès, et dans les développements de la morale en reconnaît les commandements. A cette

hauteur, dès qu'elle tient pareille école, la science met le pied dans le domaine de la religion et des philosophies, elle en fait le service et prend quelque chose de leur grandeur, de leur transcendance; elle ne laisse en dehors d'elle-même, — et cet hiatus, il faut en convenir, est un vide affreux, — que les sanctions de la morale, c'est-à-dire la persistance de l'individu pour être puni ou récompensé ailleurs.

Ainsi la philosophie et la religion nous donnent le spectacle d'une certaine disproportion avec le monde tel qu'il s'est développé, tandis que la science, appliquée à l'état social et à ses lois, comme à celles de la nature, a pris des dimensions et des clartés nouvelles, a grandi sur l'horizon et s'est élevée par de nouveaux services dans l'estime des hommes. A ce compte, la philosophie positive n'est pas l'avénement capricieux d'une doctrine purement fausse et chimérique : elle est née du silence obstinément gardé par la religion et la philosophie sur certaines obsessions de la conscience moderne. Toutefois, parce qu'une doctrine est venue à son heure et porte avec elle son à-propos, ce n'est pas à dire qu'elle soit vraie, et qu'avec l'intention de suppléer un vide, un silence, elle y parvienne. En tout cas, son mérite serait médiocre, si, comblant certaines lacunes, elle en ouvrait d'autres, et de plus profondes, de plus dévorantes.

Nous avons donc trois choses à prouver : d'abord la déchéance moderne, relative, de la religion et de la philosophie, puis l'avénement et le progrès de la science du côté des choses morales, politiques et

sociales ; enfin nous avons surtout à montrer quelle est l'insigne erreur de la science quand, du haut de ses ascensions et sous prétexte de ses développements, elle prétend interdire à l'homme toute curiosité sur l'origine et la fin de l'individu, l'identifiant et le bornant à l'humanité, l'enchaînant à la terre et lui disant: Tu n'iras pas plus haut. Il faut conter cela aux taupes. Et s'il me plaît à moi de regarder le soleil en face! si je souffre moins sur les sommets vertigineux que dans la pâle clarté d'un sillon étroit et court! Il vous souvient peut-être de certain tableau du Dominiquin : le *Ravissement de saint Paul.* Le saint gagne les cieux sous l'haleine et la main des anges, drapé d'un nuage de pourpre, l'œil perdu d'extase. L'infini l'attire, il monte à tire-d'aile, et du train dont il s'élève, si l'infini a quelque part un autel, un monarque, le bienheureux va rouler à ses pieds et le contempler face à face... Nous ne sommes pas des saints en général ; les anges ne nous portent pas, ne nous obéissent pas. Toutefois nous avons à l'esprit quelque chose comme des ailes, une véritable impatience du pur terre-à-terre, un appétit d'espace... et c'en est assez pour ne pas ramper; mais nous verrons tout cela de plus près et sans phrase, en prenant le scepticisme corps à corps. Pour le moment, tes trois points que nous venons d'indiquer sont à développer amplement, avec un retour préalable sur les principaux traits de la philosophie positive.

SECTION 2. — D'un divorce du monde actuel avec la religion et la philosophie.

Le positivisme, avons-nous dit, est avant tout une excommunication de la religion et de la philosophie, éliminées, répudiées péremptoirement, comme étrangères ou comme malsaines à l'esprit humain. La science les traite de théologie et de métaphysique, ce qui est gros d'insinuations malveillantes, tandis qu'elle parle d'elle-même avec une foi, avec une jactance incomparables. Aujourd'hui, dit-elle, j'ai réponse à tout, j'explique le cosmos, je raconte les cieux, je fonde la société. Avec mes procédés, avec mes pouvoirs, qui sont l'observation et l'induction, je suffis à l'homme adulte et purgé de fantaisies puériles. Je remplis et je rassasie l'esprit humain tel que je l'ai réformé. Voyez plutôt jusqu'où je monte avec ces ailes, et tout ce que j'embrasse dans cette étreinte, sans lacune, sans hiatus. Je vous ouvre, je vous déploie le monde (je cite textuellement une communication écrite de M. Littré), « où apparaissent des propriétés numériques, géométriques et mécaniques, des propriétés physiques, des propriétés chimiques et des propriétés vitales. Il n'y a rien au delà, et avec cela on a l'ensemble de tout ce qui peut être su. »

Cet ensemble constitue six sciences ainsi rangées : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie ou science des corps vivants, et sociologie ou science des sociétés. Cet ordre

n'est pas arbitraire : il satisfait à trois conditions qui le déterminent.

Il représente un ordre naturel. La nature, en effet, offre trois ordres de phénomènes où la hiérarchie est marquée : les phénomènes physiques, les phénomènes chimiques, qui ne peuvent exister sans les phénomènes physiques, et les phénomènes vitaux, qui ne peuvent exister sans les phénomènes physiques et chimiques.

Il représente un ordre didactique. En effet, la mathématique est la seule qu'on puisse apprendre indépendamment des autres. L'astronomie et la physique ne peuvent pas se passer du secours des mathématiques. La chimie a besoin de la physique comme de son support. Dans la biologie, toute la partie végétative exige des connaissances profondes en chimie. Enfin les premiers principes de la sociologie ont leur point de départ dans les aptitudes inhérentes aux êtres vivants. La subordination didactique est irréfragable.

Il représente un ordre historique. Les sciences ne se sont constituées que suivant la hiérarchie indiquée. La mathématique a précédé toutes les autres ; puis viennent l'astronomie et la physique; plus tard, quand on cesse d'appliquer aux phénomènes de combinaison moléculaire des théories illusoires ou des théories physiques, l'alchimie disparaît, et la chimie se fonde ; plus tard encore, quand on cesse d'appliquer aux phénomènes de la vie les interprétations physiques ou chimiques, la biologie arrive à son tour; enfin la fondation de la sociologie est encore plus récente : elle est due à M. Comte.

C'est parce qu'elle satisfait à ces trois conditions : ordre naturel, ordre didactique, ordre historique, que la philosophie positive fournit, en toutes les questions, un fil et une lumière; c'est parce qu'elle émane des sciences qu'elle échappe aux vices et aux illusions de la subjectivité ; c'est parce qu'elle emprunte aux sciences ainsi rangées hiérarchiquement ses généralités qu'elle est non une science particulière, mais une philosophie.

La philosophie positive est à ses débuts, les développements lui viendront; il en est un qui se présente déjà : la sociologie, puisqu'elle contient l'évolution de l'humanité, renferme implicitement l'histoire de la morale, de l'esthétique et de la psychologie, mais d'une manière implicite seulement. Aussi faut-il les extraire de ce bloc où elles sont confondues, les

considérer, dans leur ensemble et leur connexion, comme une seule science, dite théorie du sujet, les établir en septième science à la suite des six sciences hiérarchisées, et leur faire fournir, suivant la méthode employée par M. Comte, leur contingent d'idées générales pour étendre et éclairer le domaine de la philosophie positive.

Telle est cette fameuse classification des sciences, qui est faite pour en montrer la base, la filiation, l'achèvement et la portée souveraine sur l'ordre moral et politique. Tel est le champ de la connaissance humaine exploré désormais dans toutes ses parties, non pas sans doute approfondi et sondé comme il le sera quelque jour, mais délimité et fermé. Vous ne voyez là, dit le philosophe positif, aucune notion sur l'essence, l'origine et la fin des choses, c'est-à-dire rien d'*absolu ;* mais les choses nous sont inaccessibles en ces replis. Je ne m'enquiers pas de ces abîmes, j'observe et je compare; cela fait, j'élimine le particulier, je m'arrête au général, je néglige l'absolu. Toutefois, dans ces limites où je me contiens, je ne laisse pas de rencontrer tout ce qui intéresse l'individu et la société; par delà ces bornes, rien n'est à découvrir, et même rien n'importe. Regardez bien en effet : la science comprend la vie des sociétés, les lois de cette vie, le progrès entre autres. Donc, en étudiant le passé politique des sociétés, vous apprendrez leur avenir, et non-seulement l'avenir comme probabilité, mais comme droit et devoir, — devoir de l'homme, soit envers lui-même, soit envers ses semblables, soit envers la puissance publique, — devoir de cette puissance envers les individus, soit à respecter, soit à proté-

ger, soit à consulter. Il n'y a que du relatif en tout cela; mais ce n'est pas peu de chose apparemment que des rapports qui, dans leur constance, dans leur inviolabilité, sont des lois. Qu'allez-vous chercher au delà, et que trouverez-vous avec des vues de l'esprit, avec des conceptions *a priori* qui sont de pures imaginations sans portée, parce qu'elles sont sans base? Remarquez bien que cette science de l'histoire est le dernier anneau d'une chaîne de science continue, achevée seulement de nos jours, par où cet ensemble prend un caractère de grandeur incomparable. Quand Turgot découvrit la philosophie de l'histoire et la loi du progrès, il ne s'aperçut pas que la science avec cette conquête conquérait tout; mais il n'avait pas lieu, il n'avait pas le droit, en quelque sorte, de s'en apercevoir : la chimie ne faisait que de naître, et la physiologie, qui est la science des propriétés organiques, la biologie, qui est la science des propriétés vitales, n'existaient pas du tout. Aujourd'hui la chaîne est ininterrompue qui unit la plus simple des sciences, la mathématique, à la philosophie de l'histoire ou sociologie, qui est la plus compliquée des sciences.

On sait combien est capital cet achèvement, ce couronnement de la connaissance humaine par la philosophie de l'histoire. C'est par ce côté que la science touche à la morale et au droit public, à la conduite des individus et des sociétés, au principe et à la constitution de l'État. Ici toutefois une remarque est essentielle : je prête à la philosophie positive un langage qu'elle pourrait tenir, mais qu'elle ne tient pas, ou du moins qu'elle n'accentue

pas avec assez de force et d'insistance. Cet aspect de sa doctrine, par où elle devient une règle morale et politique, en est, selon moi, le plus triomphant : c'est là qu'elle est le plus près de suppléer à tout ce qui est religion et philosophie. Seulement je ne vois pas qu'elle tire avantage, ou du moins qu'elle ait une conscience assez fière de ce grand trait qui la relève du pur matérialisme, qui la distingue et la recommande.

A cette classification des sciences, la philosophie positive ajoute une théorie des âges de l'esprit humain où cet esprit nous apparaît comme s'acheminant vers le règne de la science à travers maint écart. L'homme, en face de la nature, a des manières différentes et successives de l'expliquer : d'abord la manière théologique, qui est de mettre partout des dieux; ensuite la manière métaphysique, qui est de supposer partout des forces abstraites, occultes; enfin la manière scientifique ou *positive*, qui constate sous le nom de lois le cours permanent et régulier des choses.

Ici est la rencontre des philosophes positifs avec Turgot, qui s'exprime en ces termes : « Avant de connaître la liaison des effets physiques entre eux, il n'y eut rien de plus naturel que de supposer qu'ils étaient produits par des êtres intelligents, invisibles et semblables à nous, car à quoi auraient-ils ressemblé ? Tout ce qui arrivait sans que les hommes y eussent part eut son dieu, auquel la crainte ou l'espérance fit bientôt rendre un culte, et ce culte fut encore imaginé d'après les égards qu'on pouvait avoir pour les hommes puissants, car les dieux

n'étaient que des hommes plus ou moins puissants et plus ou moins parfaits, selon qu'ils étaient l'ouvrage d'un siècle plus ou moins éclairé sur les vraies perfections de l'humanité. Quand les philosophes eurent reconnu l'absurdité de ces fables, sans avoir acquis néanmoins de vraies lumières sur l'histoire naturelle, ils imaginèrent d'expliquer les causes des phénomènes par des expressions abstraites, comme essences et facultés, expressions qui, cependant, n'expliquaient rien, et dont on raisonnait comme si elles eussent été des êtres, de nouvelles divinités substituées aux anciennes. On suivit ces analogies, et on multiplia les facultés pour rendre raison de chaque effet. Ce ne fut que bien tard, en observant l'action mécanique que les corps ont les uns sur les autres, qu'on tira de cette mécanique d'autres hypothèses que les mathématiques purent développer et l'expérience vérifier. »

On divisait autrefois la floraison de l'esprit humain en différentes époques : il y avait l'âge étrusque, le siècle de Périclès, le siècle de Léon X, le siècle de Louis XIV. Turgot et les positivistes ont changé cela contre une vue plus profonde de l'esprit humain, le considérant surtout dans l'accroissement de ses facultés, dans ses fruits plutôt que dans ses fleurs.

Il me semble qu'on saisit bien ici comment a pu naître la philosophie positive, comment une école a paru pour définir et absorber tout par la science, pour y enchaîner, pour y borner tout effort, toute aspiration de l'homme. A voir le chemin qu'a suivi l'intelligence humaine, passant de l'imagination à l'observation, méprisant les hypothèses pour en

venir à l'expérience, rencontrant, une fois parvenue à ce point, une vérité pleine de bienfaits (celle des sciences naturelles et exactes), qui la pénètre d'admiration et de gratitude.... en présence, dis-je, de ce spectacle, certains esprits ont pu croire que la science, avec ses méthodes, ses acquisitions et même ses limites, était le dernier mot de l'esprit humain, que celui-ci devait s'arrêter avec elle, se désintéresser de ce qu'elle ignorait. Si la science est la chose progressive entre toutes parmi des êtres éminemment destinés au progrès, la science doit leur suffire. Comme elle rayonne avec ses clartés croissantes sur toute la condition de ces êtres, comme elle leur fait de la force, du bien-être, du droit, comme elle a des règles de conduite pour l'individu et pour la société, il est vrai de dire qu'elle embrasse tout, qu'elle ne laisse rien échapper des intérêts humains, et ne s'arrête qu'où finit l'homme. Celui-ci abuse de ses facultés, il se pervertit et s'égare à plaisir, quand il ne fait pas de ses facultés l'usage purement scientifique. Aimez-vous les romans? Soit; mais sachez bien dans ce passe-temps que vous faites ou que vous lisez un roman. Il a plu à Newton de commenter l'Apocalypse; mais Newton savait bien alors qu'il ne décrivait pas la mécanique céleste. L'homme a certaines facultés pour en jouir, mais non pour y croire.

Bien entendu que ce sont toujours les philosophes positifs qui parlent de la sorte. Disent-ils autre chose encore? y a-t-il quelque chose de plus dans leur doctrine? Hélas ! oui, il y a une politique ; il y a même une religion, ce qui est un insigne écart, une

trahison intime de leur méthode. Cette religion, M. Littré la rejette; cette politique, il ne l'expose pas, ou du moins il ne l'expose plus. Faisons comme M. Littré, laissons là ces tristes dogmes et cherchons plutôt ce qui a pu suggérer et mettre sur pied cette entreprise inouïe d'une science unique, d'une maîtresse science, non-seulement pour expliquer la nature, mais pour conduire les individus et les sociétés, pour les contenter, pour les repaître, corps et âmes. Cherchons cela où l'on peut le trouver, c'est-à-dire dans le divorce des esprits avec les autorités qui régnaient autrefois sur les esprits, dans la disproportion de ces anciennes puissances avec les nouveaux principes de foi et d'obéissance qui ont prévalu dans le monde.

J'allais dire à ce propos que la face du monde a changé; mais ces expressions manquent de force et de propriété. C'est le fond même des choses qui s'est transfiguré, c'est l'âme humaine qui s'est enrichie d'idées, peut-être même de facultés nouvelles. Je vous fais grace de tant d'inventions qui, dans le courant même du moyen âge, ont éclaté en bienfaits et en lumière sur la condition physique des hommes, et que Turgot a si bien reconnues et énumérées. Cela est considérable, mais n'a rien à voir ici. Ce que je veux détacher et mettre en relief, c'est le progrès des sciences morales; car, remarquez-le bien, la science est possible, elle existe et même se développe dans l'ordre moral : l'histoire en témoigne, l'histoire la plus avérée, la plus éclatante. Telle a été la fortune de certaines idées, nullement géométriques ni chimiques, capables de renouveler les

conditions de la foi et les bases de la société, — ce qui est moral apparemment, — que ces idées ont fait des sciences : philosophie de l'histoire, histoire générale et critique, économie politique, cette dernière en voie de formation seulement, un *desideratum* dont le nom seul existe. Il n'est tel que cet achèvement scientifique d'une idée pour en marquer la diffusion et la puissance. Quand le monde est jeune, il fait des vers, quelquefois une épopée, avec les idées qui le pénètrent. On sait de reste que tout le paganisme des anciens est dans Homère, tout leur rationalisme dans Lucrèce, toute la piété du moyen âge dans la *Divine Comédie*. Plus tard, en pareil cas, le monde fait des sciences et même des révolutions. A chaque âge son allure : dans l'âge viril, l'homme a foi aux idées, foi sur expérience et non sur parole : c'est de beaucoup la plus puissante en œuvres. On ne l'a pas encore vue transporter des montagnes ; mais comme elle détruit ! comme elle s'entend à niveler !

Section 3. — Impuissance politique de la religion.

Quelles sont donc ces idées si puissantes sur l'esprit des hommes, qui finissent par se couronner de sciences et de révolutions ? De grandes idées, il faut en convenir : souveraineté des peuples dans les limites de la raison, souveraineté des individus dans la limite de l'inoffensif, égalité des hommes devant la loi, pas de lois contre la conscience et la pro-

priété, affranchissement des esprits, valeur et dignité du travail : — idées saines et légitimes autant que passionnées et capiteuses. Elles ne font qu'exprimer ce qui est dans toutes les consciences. Or, si l'idée du droit est en nous, c'est pour en sortir apparemment et s'empreindre dans toutes les relations humaines. Ou cette idée n'a pas de sens, pas d'application, ou elle doit se détailler de la sorte et s'emparer du monde avec cette puissance... Et de fait elle n'y manque pas. Il faut qu'une société s'ouvre un jour ou l'autre à des institutions nées de l'idée du droit, à moins d'être orientale, théocratique, c'est-à-dire fondée sur une borne où elle s'endort et s'ensevelit à jamais... Mais, si nous supposons un peuple où l'état social n'est pas fixé et pétrifié par un décret divin, où la nouveauté n'est pas un sacrilége, où rien n'arrête de ce côté l'ascension naturelle des esprits... les choses ne sauraient s'y passer comme en Orient : les esprits, s'appliquant à la cité, y découvrent une chose publique et ne tardent pas à la traiter comme telle, sans repect aveugle de ce qui a duré, sans frayeur sénile de ce qui est nouveau. La vraie différence de l'Orient à l'Occident, ce n'est pas l'heure plus ou moins matinale où le soleil s'y lève : c'est que l'Occident fait la distinction du spirituel et du temporel, dont l'Orient fait confusion.

En Europe, pour avoir mis d'un côté le pape, de l'autre le monarque, la plus haute source de révolution était ouverte : l'esprit nouveau pouvait entrer par là et souffler à toute haleine. C'est à ce titre que ces fils de Japhet ont seuls l'aptitude au progrès.

Entre l'Église sans épée et l'État sans idée, sans âme, l'esprit a paru comme une puissance et fait œuvre d'examen, c'est-à-dire de réforme; le droit humain a pu se faire entendre, se faire compter. Le monde a marché, grâce à la division de ces pouvoirs, dont la promiscuité est seule capable de l'arrêter. Dans cette liberté des intelligences, une chose devait arriver : pas moins que l'émancipation des rois, des peuples et même des papes. On pourrait dresser le catalogue de toutes les découvertes humaines; il n'en est pas une qui vaille cette fameuse distinction, propre à l'Occident, du temporel et du spirituel, pas même l'imprimerie. Dès que les deux pouvoirs se confondent ou s'entendent contre l'esprit humain, l'imprimerie ne peut servir que comme elle sert en Espagne, où tout le monde sait lire, et ne lit que *ténèbres*.

Qui donc a inventé cela? Que ce soit un pape ou un roi, je le félicite et l'honore de tout mon cœur. Il s'est ruiné par là, ou plutôt il a ruiné tout absolutisme, et livré passage au pouvoir des peuples, à la souveraineté de la raison. Nous dirons simplement, si vous trouvez ces expressions un peu ambitieuses, que de là est née une certaine liberté des esprits, une certaine prépondérance des classes éclairées, qui, après tout, est la seule force connue pour mener passablement les affaires de ce monde. On en a fait une expérience qui n'est pas regrettable. Elle a commencé le jour où le monde s'est demandé s'il ne payait pas trop cher la dose de bon ordre et de sécurité que lui procuraient ses gouvernements, pasteurs des peuples pour les dévorer; s'il n'y aurait pas

avantage pour les peuples à se gouverner eux-mêmes, au lieu de ces dominations extérieures et coûteuses faites comme des exploitations. De là bien d'autres questions, celles-ci par exemple : si la croyance des hommes n'était pas leur droit et pouvait jamais être un crime ; si le travail n'était pas leur bien, leur patrimoine naturel et pouvait jamais leur être vendu, octroyé comme un privilége ; si la cruauté était nécessaire à la religion, aux juges, au fisc ; si l'homme des champs avait besoin d'être attaché à la glèbe pour la cultiver ; si les hommes avaient besoin d'être partagés en castes pour assurer l'exécution des œuvres utiles à la société, des services publics ; s'ils n'avaient pas entre eux assez de similitude pour être traités par la loi comme des égaux ; s'il était bon que la femme et l'enfant subissent un pouvoir arbitraire ; enfin, s'il fallait éterniser un état social tout à l'avantage de quelques-uns, tout à la charge du plus grand nombre.

On comprend bien que ces griefs n'apparurent pas tous à la fois, graves et divers comme ils sont. Cette clameur de haro fut successive. Le droit national, qui conclut contre la royauté absolue ; le droit commun, qui est la négation des castes ; le droit individuel, qui exclut les religions d'État et toutes les intrusions de l'État dans la vie privée, sont choses très-distinctes, qui ne s'enchaînent pas les unes aux autres en fait ni en logique : on n'en fit un corps de droit, un ensemble constitutionnel, que dans notre *déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Chacun de ces griefs eut son tour, sous des influences diverses, partielles, mais homogènes et convergentes, qu'il est facile de noter. Tantôt c'est l'idée émise par

un penseur comme Vauban sur l'égalité de l'impôt ; tantôt c'est un exemple de tolérance religieuse comme celui de la Hollande ; tantôt c'est l'irrévérence des anciennes forces à l'égard les unes des autres, comme les procédés de Louis XIV envers le saint-siége, qui retentissent à la longue dans toutes les intelligences, pour aboutir à cette note aiguë, à cette furieuse question du tribun Canuléius : *Scilicet ea vobis civitatis forma sana videtur ?*

Il faut remarquer ici le train dont ces choses arrivent, qui est une marque de leur prédestination, de leur légitimité. Il n'y a pas dans l'histoire d'aventures improvisées, de scandales éclatant un beau jour, de champignons vénéneux qui aient poussé dans une nuit : *Natura non facit saltus*, a dit un physiologiste. L'histoire a des allures tout aussi réglées, tout aussi continues. On y voit que tout se prépare, s'élabore, et s'avance pas à pas vers les hommes par des cheminements soutenus et imperturbables. Le nuage qui creva en 89 sur cette terre de France, élue entre toutes, avait amassé lentement son tonnerre, et c'est ce qui en fit la fécondité. Quelque chose avait déjà grondé parmi nous, si l'on me demande une date, avec la renaissance et la réforme; mais le moyen âge lui-même avait ri, ce qui est de grande conséquence ; il avait ri des pouvoirs religieux et féodaux, alors même qu'il les subissait dans toute leur plénitude. Ce n'est pas la première fois qu'on aurait vu un peuple railler et obéir tout ensemble, c'est-à-dire se moquer de ses maîtres, de ses croyances et de lui-même. Les Athéniens, dont nous descendons bien plus que des Latins, avaient

au plus haut degré cet aimable enjouement. Dans l'*Électre* d'Euripide, le chœur raconte le festin d'Atrée, et « comment le soleil a reculé d'horreur, » ce qui, ajoute-t-il, « paraît néamoins fort douteux. » Tel était le sourire attique, et cela peut-être pendant que Socrate buvait la cigüe officielle. En France, le sarcasme, la critique, la fronde des esprits ne désarma pas un instant. Le dernier exemple en est Port-Royal à l'époque la plus croyante, la plus organique du moins, comme dit le saint-simonisme. Ce n'était que religieux, direz-vous; toutefois il y faut remarquer ceci de politique : que la France, dès qu'elle prend une chose à cœur, n'en croit pas aveuglément ses pouvoirs constitués. Elle le fit bien voir à Henri IV.

Que faisaient cependant les anciennes disciplines qui avaient possédé les âmes parmi cet évanouissement du rèspect? car les âmes n'étaient pas au dépourvu avant ces idées nouvelles dont nous parlions tout à l'heure. Les hommes ne furent jamais si bas que de vivre uniquement de pain. Ils eurent toujours, sous le nom de *religion* et de *philosophie*, quelque chose pour les satisfaire en certaines aspirations qui ne se contentent pas de la terre, des produits ou du tombeau qu'elle nous offre. Or fut-il donné à la religion et à la philosophie de comprendre ce qui se passait dans les âmes? Leur vint-il à l'esprit de se transformer, d'ajustèr leurs pas et leurs traits à ceux du monde moderne? La chose, quand elle arrive, est d'un merveilleux effet. Voyez plutôt le principe de propriété, perverti pendant des siècles, appliqué avec une intempérance inouïe jusqu'à l'homme, jus-

qu'au travail, jusqu'à la puissance publique... Il y eut un temps, qui durait encore au moyen âge et même plus tard, où tout cela était approprié, traité de choses, régi par le droit civil; mais la propriété est rentrée dans ses limites, a rejeté ces excès, et, purgée de la sorte, elle est devenue quelque chose d'inviolable et de sacré, un fond qui ne bouge pas plus dans nos commotions françaises que le sol et que la langue. Il en est arrivé autant au principe d'autorité : tel que l'a fait la raison moderne, c'est-à-dire national, il s'est établi à jamais dans le respect des hommes. On voit par ces exemples que ce qui s'adapte à leurs besoins nouveaux ne peut être touché par la désuétude. A cette condition, avoir été est une raison d'être encore. Les choses ne périssent pas pour leur ancienneté, qui est marque de leur valeur et source naturelle de respect, mais pour leur impropriété, pour leur disproportion, survenue quand elles ne s'en aperçoivent pas.

Pourquoi la religion, parmi nous, n'a-t-elle pas eu cet instinct de salut? La réforme prouve que la religion n'en est pas absolument destituée, si ce n'est en France, où, tentée par la plus haute noblesse, Bourbons en tête, elle finit par échouer. Le catholicisme français ne lâcha rien de son esprit, de ses maximes, et cela tandis qu'un torrent de choses nouvelles emportait la société. Il commença dès le XVI^e^ siècle à vivre comme un étranger dans ce monde qu'il avait rempli de son souffle. Est-il une politique moins semblable à celle des croisades que François I^er^ allié de Soliman, ou que Richelieu secourant les réformés d'Allemagne? Mais il faut voir surtout ce qui se passe

dans le monde des idées. Là, tout se constitue, se produit en dehors de la théologie : science, droit public, morale, philosophie, méthode. Après Galilée, d'une astronomie peu orthodoxe, c'est Grotius posant la question du droit naturel comme s'il n'existait pas d'Écriture sainte, puis Descartes philosophant à distance de la Bible, au point de chercher ce qu'il faut croire de l'humanité et de la nature dans l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Ainsi procèdent les sciences morales et les sciences naturelles. Ce n'est pas tout : au-dessus et comme législation des sciences, s'élèvent des questions de méthode. Quels sont nos moyens de connaître, quels sont les caractères de la certitude? Or, dans ces recherches, la révélation, qui est la lumière religieuse, la tradition, qui est la méthode religieuse, ne sont pas même comptées : Bacon et Descartes n'ont foi qu'à la raison ou à l'expérience. Enfin, au-dessous, et par application des sciences, apparaissent les arts, les métiers, l'industrie, le commerce, en un mot, tout un ordre de travaux, d'existences et de transactions dont l'antiquité faisait médiocre estime, et dont regorgent les sociétés modernes. Tout cela est imprévu, et même, jusqu'à un certain point, réprouvé par la loi religieuse. On peut voir dans le *Discours sur l'usure* de Bossuet ce qu'elle pensait du prêt à intérêt.

Telle est la nouvelle figure du monde; tout y était religieux, tout y est laïque, même la morale. « Le plus grand bienfait du christianisme, dit Turgot, est d'avoir éclairci et propagé la loi naturelle. » Dans cet état de la conscience humaine, la foi religieuse n'est désormais qu'un auxiliaire de la morale; la

religion n'y touche que par un côté, celui de la sanction et du culte. Encore faut-il remarquer qu'il est donné à l'esprit de l'homme de concevoir en dehors de toute foi positive aussi bien la sanction que le précepte de la loi morale, aussi bien l'idée de peine et de récompense que celle de devoir. Quant au culte, il ne s'adresse qu'à certaines facultés de l'homme, à l'imagination et aux sens; encore, pour ces facultés mêmes, n'est-il pas toujours un besoin réel, impérieux. « Une religion sans culte, dit M. de Chateaubriand, est le rêve d'un enthousiaste sans imagination; » mais ce rêve n'est-il pas réalité dans presque tous les pays protestants, d'une froideur, d'une nudité de cérémonies religieuses qui en est presque l'absence et la négation?

Ainsi la religion, après avoir tout enserré, tout expliqué, a laissé tout échapper. Cet événement n'était pas inévitable. Aussi bien que la propriété, aussi bien que l'autorité, la religion pouvait se raffermir et s'éterniser en se transportant sur la base de l'esprit moderne; mais il ne lui plut pas de s'adapter à tant de nouveautés qui naissaient dans le monde, de les comprendre et de s'ordonner par rapport à elles. Elle persista en toutes choses, petites ou grandes, dans une invincible inertie. Où l'on voit toute l'inaptitude, toute la disproportion de l'Église avec les temps où nous vivons, c'est dans ce grand sujet de la liberté politique, du droit des peuples. Quoi! rien là-dessus dans la bouche du prêtre! Il n'y a donc point de devoirs publics, point de vertus publiques à reconnaître, à encourager? Pourquoi ne pas parler aux hommes de leurs droits, ce qui est

dans le monde des idées. Là, tout se constitue, se produit en dehors de la théologie : science, droit public, morale, philosophie, méthode. Après Galilée, d'une astronomie peu orthodoxe, c'est Grotius posant la question du droit naturel comme s'il n'existait pas d'Écriture sainte, puis Descartes philosophant à distance de la Bible, au point de chercher ce qu'il faut croire de l'humanité et de la nature dans l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Ainsi procèdent les sciences morales et les sciences naturelles. Ce n'est pas tout : au-dessus et comme législation des sciences, s'élèvent des questions de méthode. Quels sont nos moyens de connaître, quels sont les caractères de la certitude? Or, dans ces recherches, la révélation, qui est la lumière religieuse, la tradition, qui est la méthode religieuse, ne sont pas même comptées : Bacon et Descartes n'ont foi qu'à la raison ou à l'expérience. Enfin, au-dessous, et par application des sciences, apparaissent les arts, les métiers, l'industrie, le commerce, en un mot, tout un ordre de travaux, d'existences et de transactions dont l'antiquité faisait médiocre estime, et dont regorgent les sociétés modernes. Tout cela est imprévu, et même, jusqu'à un certain point, réprouvé par la loi religieuse. On peut voir dans le *Discours sur l'usure* de Bossuet ce qu'elle pensait du prêt à intérêt.

Telle est la nouvelle figure du monde; tout y était religieux, tout y est laïque, même la morale. « Le plus grand bienfait du christianisme, dit Turgot, est d'avoir éclairci et propagé la loi naturelle. » Dans cet état de la conscience humaine, la foi religieuse n'est désormais qu'un auxiliaire de la morale; la

religion n'y touche que par un côté, celui de la sanction et du culte. Encore faut-il remarquer qu'il est donné à l'esprit de l'homme de concevoir en dehors de toute foi positive aussi bien la sanction que le précepte de la loi morale, aussi bien l'idée de peine et de récompense que celle de devoir. Quant au culte, il ne s'adresse qu'à certaines facultés de l'homme, à l'imagination et aux sens; encore, pour ces facultés mêmes, n'est-il pas toujours un besoin réel, impérieux. « Une religion sans culte, dit M. de Chateaubriand, est le rêve d'un enthousiaste sans imagination; » mais ce rêve n'est-il pas réalité dans presque tous les pays protestants, d'une froideur, d'une nudité de cérémonies religieuses qui en est presque l'absence et la négation?

Ainsi la religion, après avoir tout enserré, tout expliqué, a laissé tout échapper. Cet événement n'était pas inévitable. Aussi bien que la propriété, aussi bien que l'autorité, la religion pouvait se raffermir et s'éterniser en se transportant sur la base de l'esprit moderne; mais il ne lui plut pas de s'adapter à tant de nouveautés qui naissaient dans le monde, de les comprendre et de s'ordonner par rapport à elles. Elle persista en toutes choses, petites ou grandes, dans une invincible inertie. Où l'on voit toute l'inaptitude, toute la disproportion de l'Église avec les temps où nous vivons, c'est dans ce grand sujet de la liberté politique, du droit des peuples. Quoi! rien là-dessus dans la bouche du prêtre! Il n'y a donc point de devoirs publics, point de vertus publiques à reconnaître, à encourager? Pourquoi ne pas parler aux hommes de leurs droits, ce qui est

une manière implicite de leur enseigner le droit d'autrui, c'est-à-dire le devoir? Et puis, véritablement, il y a quelque grandeur dans l'idée politique, laquelle n'est pas tout entière un appétit de bien-être. Ne voyez-vous pas qu'on redresse les hommes en leur parlant de liberté, qu'on les exalte même, que l'essentiel est de perdre terre par quelque endroit, de courir à quelque idéal, ce qui est une manière de regarder le ciel?

Mais je flatte étrangement l'Église à parler comme je fais de son silence et de son inertie. La vérité est qu'elle ne prononce pas sans colère le nom de liberté. Elle avait à prendre, en ce qui touche le droit des peuples, un de ces trois partis : acquiescement, abstention, hostilité. C'est le dernier qu'elle a préféré. Ici même on a fait naguère un tableau des doctrines politiques de l'Église que les lecteurs de la *Revue* n'ont sûrement pas oublié. On l'a fait, non pas avec ces déclamations vagues et grossières qui éloignent tout d'abord certains lecteurs, même des plus faciles à convaincre, mais avec une sobriété de mots et de ton, avec une abondance de preuves et de détails qui sont peut-être quelque chose dans ce bel état où est parvenue la question romaine [1]. Rien ne ressemble plus à cette forte étude que telle note diplomatique récente, où le ministre des affaires étrangères de l'empire déplorait, avec des larmes dans le style, *la fréquente et malheureuse opposition du saint-siége avec les idées de ce temps*. Le jour où le gou-

[1] *La Belgique et la crise actuelle*, par M. Émile de Laveleye. (*Revue* du 1er août 1864.)

vernement français voudra parler à l'opinion, il trouvera un exposé de motifs, ou, si vous aimez mieux, un exposé de prétextes qui ne laisse rien à désirer dans les faits et les documents dont M. Émile de Laveleye a déroulé le détail.— Tantôt ce sont des mandements, des encycliques, des allocutions qui déclarent la liberté de la presse *très-funeste, très-détestable, et dont on ne peut avoir assez d'horreur;* ou même qui traitent la civilisation moderne comme « la source d'où viennent tant de maux déplorables, tant de détestables opinions, tant d'erreurs et tant de principes absolument contraires à la religion catholique et à sa doctrine; » — tantôt ce sont des traités conclus par le saint-siége en Amérique, et même en Europe, pour supprimer la liberté des cultes, la liberté de la presse, la liberté des associations, la liberté de l'enseignement; pour attribuer en ces matières tout pouvoir à l'évêque, pour rétablir les tribunaux ecclésiastiques, le droit d'asile, la dîme elle-même! Cette liste est longue; mais il eût été fâcheux de ne pas aller jusqu'au bout, où l'on voit si l'Église est fidèle aux choses du passé. — Dans ce qui arrive de nos jours, elle ne comprend que ce qui la blesse; dans l'extermination de la Pologne, elle ne ressent que le traitement fait à certains évêques, se défendant avec force *d'approuver les mouvements inconsidérés de ce pays*, « réprouvant et condamnant ces très-funestes mouvements, se vantant d'enseigner et d'inculquer l'obéissance aux princes en toute chose qui n'est pas contraire aux lois de Dieu et de son Église. » Comme s'il n'était au monde que le grief religieux, et parmi les religions que le catholicisme!

Ainsi on détruit sous vos yeux un peuple qui a pour lui les traités et l'histoire ; on le déracine du territoire où il a vécu de longs siècles indépendant, glorieux même, quelquefois utile à la chrétienté, l'Église ne saurait dire le contraire : et quand ce peuple se récrie, se redresse, quand il se souvient de lui-même et prétend vivre, quand il n'est pas de tribune ou de chancellerie qui ne proteste en sa faveur, l'Église trouve ce peuple imprudent, égaré! Si l'Europe a bien ou mal fait de ne pas s'allumer pour la Pologne, c'est une tout autre question. Les cabinets ont pu regarder le droit polonais comme le plus fondé en titres et le plus dépourvu de chances qui ait jamais existé : ce défaut de chances est une considération qui a pu frapper les hommes d'État, préposés qu'ils sont à l'utile, gardiens-nés des intérêts, c'est-à-dire du sang et de l'argent des peuples; mais le droit est ce qui devait toucher l'Église, ce droit violé par des dynasties qui en rougirent sous leur fard.

On peut se demander pourquoi l'Église montre une telle antipathie au monde moderne, elle qui s'était adaptée au monde romain, au monde féodal, et même plus tard au monde de la monarchie administrative. C'est qu'il y a dans la société moderne deux choses dont l'Église ne peut prendre son parti : le *droit* et la *vie*, pas moins que cela. — Comment admettrait-elle les droits humains, quand, sous cette invocation, on va lui demander tout d'abord la liberté des cultes? Elle ne peut pas même accorder la liberté de conscience! Quand on se tient pour la vérité même, on ne peut souffrir l'erreur à côté de

soi; on a un devoir précis d'intolérance et de prosélytisme; on ne peut supporter ce que supportent aujourd'hui les communions protestantes, en Angleterre du moins, où le catholicisme, au lieu d'être persécuté comme autrefois, est enseigné dans des séminaires entretenus par l'État. On me citera des catholiques fort libéraux; je les reconnais pour tels et les honore tout le premier. Toutefois, comme ils font profession d'être soumis à une autorité qui interprète tout autrement l'essence du catholicisme, et cette autorité, comme ils la tiennent pour infaillible, j'admettrais volontiers quelque perplexité de leur part. Qui croiront-ils ici? Leur conscience, qui parle droit et honneur des peuples, ou l'Église, qui leur tient à peu près ce langage : L'homme, créature déchue et corrompue, ne peut composer des sociétés capables de se gouverner elles-mêmes? Chimère que le pouvoir des peuples sur eux-mêmes! Ne touchez à rien de la cité, laissez à leur place les pouvoirs qui ont pour eux la coutume, l'état de possession. Ils sont légitimes à ce titre. A les changer, vous n'auriez pas mieux, et vous subiriez le malaise dispendieux de ces changements. Et puis, où prenez-vous cette fierté de patriote, cette ardeur au progrès, cette audace de pensée publique? Cela n'est pas chrétien. Le monde a connu de longue date ces arrogances; mais c'était le monde païen!

Albe vous a nommé, je ne vous connais plus...

« Sentiment romain, dit Pascal. *Cor comminutum*, sentiment chrétien... » Arrêtons-nous sur ces hauteurs : nous sommes en pleine lumière, dont le plus

vif rayon est une antithèse que je n'ai pas faite et qui est au fond même de ces choses : religion, art de mourir; progrès, accroissement de vie.

Section 4. — Indifférence politique de la philosophie.

Passons à la philosophie, et voyons ce qu'elle sait faire pour les hommes, tourmentés comme ils le sont de nos jours.

Il y a dans les mémoires de Saint-Évremond une scène que vous avez peut-être remarquée, où l'on voit le maréchal d'Hocquincourt à table avec de petites gens, leur ouvrant son cœur, leur expliquant son caractère, les honorant à tue-tête et à gorge déployée des confidences les plus délicates. Il interrompt brusquement le père Canaye, un jésuite qui « parlait du malin avec un ton de nez fort dévot. — Laissons là le diable, dit-il, et parlons de mes amitiés. J'ai aimé la guerre devant toutes choses, après la guerre M^me^ de Montbazon, et après M^me^ de Montbazon, tel que vous me voyez... la philosophie ! » On ne s'arrête pas en si beau chemin, après boire surtout, et le vieux pécheur commence un terrible détail de la manière dont il a aimé tout cela. A ce moment, Saint-Évremend (ami du père Canaye, il faut croire) s'entremet, rompt le propos et ramène le bon seigneur de sa *seconde amitié*, comme il dit, à sa troisième. D'Hocquincourt prend le change et s'écrie, toujours tendre : « Je ne l'ai que trop aimée, la philosophie ! »

Et nous aussi, anciens jeunes gens de la Restauration, ci-devant auditeurs de la Sorbonne, l'avons-nous aimée, la philosophie! Il est vrai que nous avions d'admirables professeurs. Je les vois encore dans leur chaire, une auréole au front, une langue de feu sur la tête... Des prophètes, des sibylles! Sachons-leur gré à jamais de tout l'esprit qu'ils eurent alors. A la rigueur, ils auraient pu s'en passer, nous ne leur en demandions pas tant. En ce temps-là, une apothéose était prête pour quiconque agitait un drapeau fameux, et ne reculait pas devant une certaine dépense de pompe et de gravité. Quel théâtre! quels personnages! quel public surtout que cette jeunesse, toute palpitante d'idées générales où la doctrine coulait à pleins bords! Alors deux jeunes gens s'abordaient et pouvaient se raconter ainsi la soirée de la veille chez un ami commun : *Nous avons remué beaucoup d'idées.* Voilà ce que j'ai vu. La phrénologie ne faisait que de naître à cette époque. Elle avait là, je veux dire à l'amphithéâtre de la Sorbonne, toute peuplée de nos enthousiasmes, un beau sujet d'étude. Partout les protubérances de la vénération, partout de ces têtes pointues où niche le respect. Qui nous rendra ces temps de croyance et d'émotion?

Quoi! passés à jamais! quoi! pour toujours perdus!

ce que Virgile traduit ainsi :

Nullane jam Trojæ dicentur mœnia?

Je pense tout à fait comme un troisième poëte, le marquis de Posa, que nous devons porter respect

aux rêves de notre jeunesse. On se trompe noblement quand on est jeune. Et puis que deviendrait le respect de nous-mêmes, où se prendrait-il, où s'emploierait-il, s'il n'était couramment celui de nos erreurs? Donc je ne vais pas brûler ce que j'ai adoré; mais le respect le plus persistant, le plus inaltérable, dont on fait hautement profession, n'exclut pas une certaine liberté de jugement. Or je me demande maintenant, à cette heure distante et reposée où nous sommes parvenus, quels fruits à portés ce mémorable enseignement. J'en cherche la trace, la lumière sur certaines questions qui nous tourmentent affreusement.

Voilà près de quatre-vingts ans que la France veut être libre et qu'elle a fait pour cela une révolution fameuse, suivie de plusieurs autres qui ne sont pas indifférentes, sans qu'on puisse dire encore qu'elle y a pleinement réussi. Or la France est un pays intelligent, pensant, où l'idée a un véritable empire, où les théories font fortune et portent coup. Cela entendu, je demande à la plus haute, à la plus compréhensive des sciences morales, à la philosophie, qui a charge d'intelligence comme la religion a charge d'âmes, je lui demande, dis-je, ce qu'elle a fait en vue de la liberté, ce qu'elle nous a enseigné pour nous rendre capables de ce bien, pour créer sur cette base l'accord et l'assiette des esprits. Peut-on dire qu'elle se soit acquittée de son office, qui est d'agir sur les esprits, pour agir par là sur les mœurs, et finalement sur les institutions? Il n'est pas de question comme celle-ci pour s'imposer aux philosophes. La philosophie est-elle, oui ou non, l'étude

de l'homme ? La liberté politique est-elle, oui ou non, le pouvoir des peuples sur eux-mêmes, ou, pour mieux dire, le gouvernement par les gouvernés? Alors, que la philosophie nous dise donc ce que vaut l'homme pour la liberté ainsi comprise, ce qu'il porte en lui pour résister ou pour suffire à cette besogne, et de quelles ressources il dispose, naturelles ou acquises, contre l'apparente contradiction de ce problème.

La psychologie pourrait bien se tourner enfin de ce côté. Sans doute elle a d'autres poursuites plus élevées, celles qui s'informent du devoir et de la sanction éternelle du devoir par rapport à l'individu. Toutefois cette question de la liberté est considérable, intéressant un être aussi continu, aussi spacieux que la société, touchant, comme elle fait, à certains devoirs du citoyen et du souverain où reparaissent ceux de l'individu, à la charité par exemple, qui pourrait bien être un objet des lois, une vertu de gouvernement. En tout cas, cette question a pris de nos jours un degré visible d'urgence et d'obsession. Si l'homme est un sujet d'étude à lui-même, l'heure est venue pour lui de se connaître et de s'expérimenter là-dessus. S'il existe une science des choses générales et profondes pour suspendre à des hauteurs inviolables tout ce qui importe à l'homme, cette science fera bien d'être politique.

Les hommes, et surtout certaines races d'hommes (c'est à la France que ceci s'adresse), ne peuvent se passer de philosophie sur les choses qu'ils ont faites d'abord d'une manière instinctive et empirique. C'est ainsi que le langage, la production des

richesses, sont devenus des sciences : pourquoi en serait-il autrement de l'état social et de la gestion sociale? Pourquoi l'art politique ne deviendrait-il pas science politique? Créer dans la société un pouvoir né d'elle-même, son élu, sa créature, son justiciable, c'est une entreprise. A cela près de quelques exceptions antiques, il n'est rien au monde de nouveau et de plus étrange, car le monde, jusqu'à ces derniers siècles, avait toujours vécu sous des dominations qui lui étaient extérieures en quelque sorte, qui tiraient leur droit d'elles-mêmes,—à titre divin, comme les Églises, — à titre de propriété, comme les monarchies et les castes conquérantes. Le droit politique n'existait pour personne, pas même pour le roi : le monde était prêché ou possédé plutôt que gouverné.

Ces dominations vendaient cher leurs services, c'est-à-dire une certaine sécurité, la *paix du roi*, comme on disait; mais enfin il était en elles de rendre ces services : rien au moins ne les en détournait absolument. Une police tolérable des rapports privés et courants, quelque protection des personnes et des biens, étaient la condition de leur pouvoir et l'aliment de l'impôt dont elles vivaient. Pourquoi d'ailleurs un souverain supérieur aux lois n'en ferait-il pas de raisonnables? Il ne s'agit pas pour lui de pratiquer la justice, mais de l'imposer. Il paraît que l'on pouvait vivre ainsi; mais tout change d'aspect, si nous parlons d'une société maîtresse d'elle-même, qui doit trouver en elle-même le frein et la discipline, comme elle y trouve tout ce qui l'entraîne et l'égare. Assurée, dès qu'elle s'appartient, contre

les iniquités et les exactions royales, on peut se demander qui la garantira contre celles qui peuvent procéder d'ailleurs, de partout où se trouve le souverain, notamment si celui-ci est ignorant et besoigneux avec l'avantage du nombre, avec une misère qui lui paraît née des lois anciennes et réparable par les lois nouvelles, dont il a la main pleine.

« Je pense toujours, me disait un homme d'infiniment d'esprit, à ce problème de l'organisation de la démocratie. » Le problème n'est pas seulement là : il commence avec tout pouvoir pris dans la société elle-même, fût-il choisi aux conditions les plus fortes et les plus sensées ; mais enfin il faut convenir, avec l'éminent auteur de *la Politique libérale*, que, si le triomphe de la démocratie est un fait, l'organisation de la démocratie demeure une énigme entre toutes. Œdipe, jeune et superbe, rencontrant sur son chemin le vieux Laïus (Église, royauté, noblesse, parlements), a bientôt fait de l'étrangler ; mais tout autre est l'aventure qui l'attend avec le sphinx. Étant donnés des êtres égoïstes, comment obtenir de ces êtres eux-mêmes la répression de leur égoïsme? Telle est la question monstrueuse que les sociétés rencontrent dans leur ascension, qui leur est jetée du haut de l'idéal où elles aspirent. Je ne crois pas m'être servi d'expressions outrées. L'Égoïsme, c'est bien la nature humaine; la répression de l'égoïsme, c'est la société : cette répression, confiée aux égoïstes, c'est la liberté politique. Voilà le problème, et l'humanité fera bien de s'y appliquer avec tout ce qu'elle a de facultés, de méthodes, d'expérience intime et historique.

SECTION 5. — Cette indifférence est surtout reprochable à la France.

Qui fera cette théorie, qui trouvera cette solution, si ce n'est nous autres Français du XIXe siècle, en vertu de ce que nous valons, et surtout à raison de ce qui nous manque? Les sociétés antiques avaient pour se faire libres en toute sécurité, en toute impunité, un expédient comme l'esclavage. Telle société moderne qui n'a pas d'esclaves est libre en vertu de ses mœurs, par la puissance de ses traditions : la liberté y est un effet de race au premier chef, c'est-à-dire l'effet d'une cause intime, permanente et inimitable. En France, où la liberté n'a pas cette racine britannique, encore moins le procédé antique, elle n'a pas même l'appui d'une théorie. Ce n'est pas que les théoriciens manquent à cette terre de France, la première du monde pour exhaler à tout propos des idées générales. On y a fait des théories à perte de vue sur la nature, sur l'histoire, sur l'art, sur la littérature, sur la richesse, sur la législation, sur la constitution et les facultés de l'esprit humain; mais tout cela est subordonné à l'existence des sociétés, et cette existence est subordonnée elle-même à la constitution des pouvoirs qui la maintiennent. Dès qu'il est entendu que ces pouvoirs, au lieu de s'imposer à la société, doivent être pris en elle et organisés par elle, il faut savoir d'après quels principes. Ici les principes sont à considérer. Pour une œuvre

où manquent les précédents, les traditions, je ne vois pas d'autres matériaux possibles. La liberté est matière à philosophie dans une société comme la nôtre, qui n'a ni réminiscences ni pratiques libérales; or cette philosophie est encore à faire parmi nous.

En 89, il y eut tout juste assez de réflexion et d'invective, soit pour détruire les anciens pouvoirs, qui tombaient de vétusté, soit pour établir le droit commun, qui était évident de lui-même. A cet égard, les titres du genre humain étaient partout. Quant à créer, en fait ou en théorie, la source et la garantie nationales du droit, on ne sut aller jusque-là. « Il n'y a rien de si absurde, dit Cicéron, qui n'ait été affirmé par quelques philosophes. » Le mot est un peu dur. Bornons-nous à reconnaître, en présence de cette lacune signalée tout à l'heure, qu'il y a une chose utile et vitale que nul philosophe n'a dite jusqu'à présent. Encore une fois, nous n'avons que cela, nous autres Français, pour nous faire libres, — cela, c'est-à-dire l'étude, l'élaboration théorique de la liberté, à défaut des précédents historiques et des instincts de race qui ne nous portent pas bien impérieusement de ce côté.

Section 6. — La philosophie en ce sujet doit être historique plutôt que psychologique.

Si cette philosophie inédite doit se trouver quelque part, c'est apparemment dans la double considération de l'esprit humain et du développement de

cet esprit à travers la vie progressive des sociétés. Or on n'a pas négligé en France l'étude de l'esprit humain. La psychologie a fleuri parmi nous ; mais, dans les limites qu'elle s'est faites, a-t-elle fructifié? De forts beaux esprits l'ont cultivée, et même avec un notable progrès de méthode, qui est l'observation appliquée aux faits intellectuels. Ils ont tiré au clair des questions d'un véritable intérêt : l'analyse et la critique de la sensibilité, de l'entendement, de la raison, de la volonté, etc., ont été poussées fort loin ; mais enfin il ne s'agit là que de l'homme en général, d'un homme abstrait, en dehors du théâtre et des rapports où il passe sa vie, dans de purs espaces où on ne l'a jamais vu. C'est une étude sur la nature morte, pour ainsi dire, et non sur cette nature humaine actuelle et vivante, qui se débat au milieu de mainte épreuve, de mainte construction épineuse, celle, entre autres, du pouvoir de l'homme sur lui-même et sur ses semblables, c'est une nomenclature de nos facultés sans portée et sans conséquence de droit politique.

Certes il faut dénombrer et classer les facultés de l'esprit humain : ce fond est à reconnaître ; mais, ayant pris et étudié à part chacune d'elles, on ne peut en rester là. Il faut nous dire quelle est la valeur respective de ces facultés très-différentes, comment elles s'équilibrent ou se contrarient, ce qu'elles ont en elles pour répondre aux fins diverses de l'humanité, celle par exemple de liberté. Je prends un exemple de ces recherches qui ont été négligées au grand détriment de notre éducation politique, et je le choisis dans un ordre de choses qui touche à cette

terrible énigme du droit des peuples ou du droit des hommes sur eux-mêmes. Chaque philosophe nomme et classe comme il l'entend les facultés constitutives de l'homme sous le chef de l'entendement, de la sensibilité, de la volonté. On pourrait tout aussi bien diviser l'homme en principes moraux et en principes égoïstes, — les uns par lesquels nous sommes portés et prévenus passionnément en faveur de nous-mêmes, — les autres qui nous enseignent le droit, la justice, c'est-à-dire quelque chose en faveur de nos semblables. Il va sans dire que le conflit de ces éléments est naturel : les psychologues l'entendent bien ainsi ; mais quelle est la puissance respective de ces facultés et l'issue ordinaire de cette lutte ? Quelle est la force d'impulsion ou de résistance qui appartient à ces antagonistes ? quelle est leur place, leur dimension et leur importance à chacun dans notre nature ? En outre, que devient dans la société notre nature ainsi faite ? Et la société elle-même, ainsi composée, que devient-elle à l'école des siècles et de la sagesse qu'ils apportent, à l'épreuve du présent et des nouveautés qu'il suscite ? Voilà ce qu'il faudrait savoir. Qu'importe l'essence humaine considérée en elle-même, dans ses traits généraux, en l'air pour ainsi dire, en dehors de l'éducation qu'elle tient de l'état social et des circonstances où cette éducation doit se déployer ? De grâce, parlez-nous un peu des races, du climat, de la tradition, de tout cet ensemble physique et moral où apparaît l'individu, que je n'appelle pas pour cela un détail ! Depuis quand est-il permis d'étudier les êtres, les espèces surtout, sans étudier soit leurs milieux, soit

leur puissance intime de variation, de transformation ? Pourquoi la philosophie est-elle une définition immuable de l'humanité ? pourquoi s'obstine-t-elle à nous montrer le fond humain et rien de plus quand la littérature suit pas à pas toutes les nuances, tous les développements qui viennent s'ajouter à ce fond? C'est là ce qui fait de la littérature une expression sociale : aussi bien c'est à ce prix seulement que la philosophie sera une influence, un enseignement politique. On ne sait rien sur les droits et sur les chances de l'humanité tant que l'on connaît seulement sa physionomie générale, tant qu'on ignore ces choses particulières qui la transforment au point de mettre un abîme entre les anciens et les modernes, entre l'habitant des tropiques et le vrai descendant des plateaux de la haute Asie. Ce qu'on voudrait connaître, c'est l'homme moderne et occidental, héritier de tout le passé humain, dans une société mieux apprise, mais plus tentée, en face de toutes ces occasions d'errer et de faillir que comporte le progrès. Nulle connaissance ne vaut celle-ci dans le problème, dans l'angoisse qui nous tient au sujet de la liberté nationale et de l'indépendance individuelle.

Ou la politique verra clair dans ce problème, ou elle est condamnée à ne vivre que de phrases quand elle parlera, de hasards quand elle agira et instituera. En attendant que cette lumière se fasse, jamais elle ne saura dire aux hommes pourquoi et comment ils peuvent gouverner eux-mêmes la chose publique. En effet, si l'égoïsme a l'ardeur et la force d'un instinct, d'un appétit ; si, d'autre part, nos élé-

ments moraux ne fournissent que des notions, tout au plus des sentiments, comment vous y prendrez-vous pour conclure de là que l'homme est fait pour la liberté, c'est-à-dire que les sociétés humaines sont capables de se gouverner elles-mêmes? Cette logique est insoutenable. Comment! vous comptez sur des êtres égoïstes pour brider eux-mêmes leur égoïsme, c'est-à-dire pour mettre dans la société le respect du droit d'autrui, qui n'est pas en eux ou qui n'y est que superficiellement, toujours prêt à s'effacer, à défaillir! Tout ce que comporte une pareille espèce, c'est un gouvernement pris en dehors et au-dessus d'elle, — un gouvernement absolu de rois, de prêtres ou de nobles, — pour la maîtriser vigoureusement en sa malfaisance intentionnelle et organique. Il lui faut, je ne dis pas un bon tyran, mais un tyran quelconque, qui vaudra toujours mieux que l'anarchie ou que la violence organisée des égoïsmes. Que si cette espèce veut être une cité maîtresse d'elle-même, le dénoûment est aisé à prévoir. L'égoïsme, prépondérant comme un instinct, prévaudra et passera dans les lois avec toute sa crudité, — l'égoïsme du plus grand nombre, s'il vous plaît, dès qu'il s'agit d'une société jouissant du suffrage universel, et cela avec les suites auxquelles on peut bien s'attendre dans cette même société pétrie d'inégalités actuelles, de griefs anciens et plus ou moins réparés, de souvenirs irritants, de colères accumulées... Supposez un rêve de Platon où ce gouvernement représentatif lui eût apparu. Comme sa raison, à peine les yeux ouverts, eût traité ce rêve de cauchemar! Quoi! le gouvernement aux mains des esclaves! C'en est fait

de l'esclavage... Vous pensez peut-être que ce n'eût pas été grand mal. Soit; mais nous n'en sommes plus là, et si telle inégalité, qui n'est plus l'esclavage, doit périr à son tour par la même cause, par la même organisation de pouvoirs qui eût emporté l'esclavage, demandez-vous un peu ce qui survivra de la société et de l'humanité, telle que nous la connaissons aujourd'hui!

Je prie bien le lecteur de remarquer que, parlant d'égoïsme, je suis au cœur de la question et dans les entrailles mêmes de l'humanité. La nature a mis en nous l'égoïsme avec la force voulue pour un objet tel que notre conservation. Elle aurait pu y mettre le dévoûment, préposant chacun de nous au soin et à la tutelle de son prochain; mais elle n'en a pas usé ainsi, et nous devons croire, d'après quelques détails de sa façon, qu'elle a tout arrangé pour le mieux. Toutefois, à travers cet optimisme, il faut reconnaître que cette conformation de l'homme n'est pas un petit obstacle à sa liberté politique, et même que cette difficulté est toute pareille à celle de la vie physique. Le fait est que nous naissons égoïstes, tout comme nous naissons nus sur la terre nue : grâce à la famille et à ses instincts, nous vivons physiquement; mais comment vivrons-nous libres, c'est-à-dire gouvernés et réprimés par nous-mêmes, ayant ici l'instinct contre nous, l'instinct égoïste? La raison de croire et d'espérer à cet égard, c'est que les gouvernements les plus absolus et les mieux armés ne doivent pas tout à la force, quand ils nous imposent le joug social. Si nous étions des loups, comme dit Hobbes, ou des tigres, comme on pour-

rait le croire au souvenir de la Terreur, de la Saint-Barthélemy et des dragonnades, nulle police, nulle contrainte ne nous réduirait à vivre en société; il faut que cette police trouve en chacun de nous un certain concours, un fond qui se laisse manier et pour ainsi dire des constables d'*office*. Sans doute l'égoïsme est le seul élément qui ait en nous la force d'un instinct; mais l'égoïsme n'est pas le seul élément de notre nature, la seule impulsion de nos actes. Il y a des impulsions morales, des disciplines naturelles ou acquises, dont l'effet élémentaire est de nous soumettre à une puissance publique, et de soumettre cette puissance elle-même à un certain empire du droit. La question est de savoir si elles ne sont pas capables d'un effet plus raffiné; si, par exemple, elles sont de force, — soit à se passer de gouvernement en certaines circonstances, ce qui est le cas de la liberté civile, — soit à exercer le gouvernement, ce qui est le cas de la liberté publique.

Section 7. — Contre les publicistes qui ne se font pas psychologues.

Certains publicistes ont sur nous un avantage manifeste, qui est d'ignorer ces embarras, ces questions. Ils professent résolûment la plus haute estime politique pour l'humanité et n'hésitent pas à l'émanciper, à la couronner de toutes parts. Il y a plaisir à les entendre parler comme ils font de l'intelligence, de la conscience, de la volonté humaine; mais ce plaisir est sans mélange de profit. Ces nobles quali-

tés sont évidentes, je ne les révoque pas en doute : il me semble toutefois qu'il serait précieux de savoir jusqu'à quel point elles sont primées ou balancées par les instincts égoïstes, qui, de leur côté, sont eux-mêmes fort évidents et fort accusés. Jusque-là je ne sais rien, absolument rien, sur la capacité politique de l'homme; je ne puis me faire aucune idée du pouvoir qu'il convient de lui attribuer soit sur lui-même, soit sur ses semblables.

Comment ne songez-vous pas à cette difficulté, quand, au sortir de vos dithyrambes sur la grandeur de l'homme, vous passez à la question du gouvernement, de son mécanisme, de ses limites et de sa compétence? Souffrez qu'au seuil même de vos recherches, je vous arrête court et vous soumette un doute. A quoi bon un gouvernement, c'est-à-dire une force du dehors, contre des êtres tels que vous venez de les décrire avec tant de complaisance, accomplis comme on ne l'est pas, pétris de qualités aimables et sûres, doués d'un gouvernement intime, qui est leur excellence naturelle? Arrière toute contrainte ! Livrez-les à eux-mêmes : la force n'est pas faite pour eux, ils n'en ont pas besoin. — Ah ! dites-vous, c'est que quelque chose résiste en eux à l'empire de ces impulsions saines et généreuses, lesquelles ont besoin dès lors d'un renfort, d'une contrainte extérieure pour se faire obéir. — Voilà qui change la thèse. Alors prenez la peine d'examiner quel est le fond de cette résistance dont vous reconnaissez les effets, quelle est la valeur, peut-être le droit, de cette force opposée aux forces morales, comment elle s'équilibre avec l'intelligence et la

conscience, jusqu'à quel point elle doit être combattue, tolérée ou même érigée en pouvoir. Cela veut être étudié de près. Si l'égoïsme est en nous avec la force d'un instinct, vous avez à rechercher trois choses : d'abord comment le réprimer dans le mal qu'il fait, ensuite comment le suppléer dans le bien qu'il ne fait pas, enfin comment l'amender en soi, et ce que l'histoire nous apprend sur la culture dont il est susceptible ; car ici elle nous apprend quelque chose, le genre humain ayant laissé derrière lui bien des énormités qui déformaient son enfance. Vous avez surtout à montrer comment il peut être chargé lui-même de toute cette besogne sur lui-même ; car n'oubliez pas un instant, quand vous parlez de liberté politique pour les hommes, que ce mot est impropre, que vous parlez de pouvoir, et de pouvoir souverain, à leur conférer. Dieu me préserve de résoudre ces questions, ou même d'en tracer le programme ! C'est bien assez de montrer par aperçu où pourraient se porter les recherches, où pourrait même se trouver un germe de solution.

Il s'agit de tempérer l'égoïsme. Or qui fera cet office ? Est-ce le gouvernement ? Alors mettez la force entre ses mains, une force croissante comme la vie et l'activité des hommes dans une société progressive. C'est le moyen, je suppose, de contenir l'égoïsme des gouvernés ; mais qui modérera celui des gouvernants, cet égoïsme auquel est sujet même un gouvernement national, à base élective et populaire ? Si le modérateur est l'opinion, il faut qu'elle soit libre : son pouvoir est à ce prix. — Si c'est l'esprit de corps et de localité. . . il faut créer

des corps et instituer des pouvoirs locaux. — Si c'est la religion... vous aurez à examiner lequel vaut mieux à cette fin, d'une religion indépendante ou salariée. — Si c'est le bien-être, désarmant les convoitises grossières et les appétits de spoliation qui pourraient naître chez le peuple souverain... il faut admettre alors que l'État doit faire de son mieux pour créer ce bien-être: c'est le cas du socialisme. — Si c'est l'instruction, la culture de l'esprit... Arrêtons-nous sur ce point, qui en vaut la peine : dès qu'il est admis que l'égoïsme entend la raison et qu'il est capable de s'élever, de s'élargir, de se raffiner, d'abdiquer enfin, selon que les intelligences sont plus ou moins cultivées, il suit de là que l'intelligence populaire doit être cultivée à tout prix, quoi qu'elle en ait et quoi qu'il en coûte; que le pouvoir politique du citoyen doit être proportionné à son intelligence, nul quand elle est nulle, montant avec elle, mesuré à ses développements et à ses preuves.

J'effleure, j'indique à tout hasard; mais, s'il n'y a rien qui vaille dans ces esquisses de solution, toujours est-il que les éléments de solution sont là, uniquement là. Il ne sert à rien de considérer l'homme en lui-même, isolément et abstractivement, encore moins d'étudier chacune de ses facultés prise à part. Il faut voir, au contraire, quelle est la proportion de ces principes, bons ou mauvais, et ce que devient ce rapport dans l'homme social et successif, tel qu'il se déploie, s'améliore et même se déprave à travers les siècles. Ce point de vue est digne de toute votre sagacité, et s'impose absolu-

ment à la bonne foi de vos travaux. Ou vous interrogerez l'histoire, ce dont jusqu'ici vous n'avez eu garde, ou, interrogeant l'homme tout seul, vous aurez pour unique réponse que le despotisme est nécessaire contre cette malfaisance organique, contre cet égoïsme inné et prépondérant. Le catholicisme, avec son dogme de l'humanité déchue, ne dit pas autre chose, et vous allez nécessairement conclure de même, si vous la tenez pour égoïste, ce qui paraît synonyme de méchante. Il est évident qu'à méchanceté survenue ou à méchanceté naturelle le même régime est applicable. Ici l'observation historique est la vraie lumière où paraissent les lois qui conviennent à une société. Tout s'éclaire dès que l'on envisage l'homme dans son dernier état, dès que l'on considère en lui l'élève, la créature des civilisations passées. Qu'est-ce que le fond humain, le naturel de l'individu, sous cet immense façonnement qui le saisit à sa naissance, qui l'étreint jusqu'au tombeau, qui ne le lâche pas un instant? L'inné devient ce qu'il peut sous le poids de cet acquis, de ce capital accumulé pendant des siècles, qui attend l'homme pour l'enrichir, dans la famille, dans la profession, dans la patrie. Tout demeure obscur, au contraire, si l'on ne considère que les côtés nobles de la nature humaine, ou si, la considérant de tous côtés, on ne démêle pas, l'histoire à la main, comment le principe le plus défectueux, qui paraît le plus fort, est susceptible d'être désarmé, émoussé du moins, par certaines voies d'éducation et d'hérédité, par certaines créations de personnes collectives où naît une âme supérieure, par des mœurs

enfin qui deviennent dans l'homme isolé une seconde et meilleure nature. Ici la lumière ne peut venir que du passé, qui assure, mais qui mesure le progrès. Voyez aussi quelle fortune de bruit et d'influence pour tout esprit qui aborde les choses de ce côté, même avec les systèmes et les sophismes les plus déplaisants au monde moderne! Ces esprits s'emparent tout d'abord de l'attention : on leur trouve la force, l'originalité. Comme ils ouvrent à l'intelligence un horizon nouveau, on abonde dans leurs méthodes, si ce n'est dans leur sens.

Section 8. — De quelques esprits qui ont tenté une psychologie politique.

Vous sentez bien que je veux parler ici de Joseph de Maistre. Voilà un homme qui a fait révolution dans les esprits avec son étude des droits du passé, du pouvoir légitime qui appartient à la tradition. Peu importe qu'il ait eu pour point de départ une passion, une haine. Par la vertu d'un grand esprit qui ne peut être tout entier à l'erreur et à l'invective, il s'est élevé, il a fait la théorie de sa colère, et, à cette hauteur, il a trouvé une doctrine à moitié vraie. Sans doute il a tort de nier le progrès; mais il a raison d'opposer au progrès le passé, cet hôte qui l'a si longtemps contenu, et avec lequel le progrès doit compter. Son rare mérite est d'avoir étudié l'homme dans la société, la société dans l'histoire, et reconnu ainsi le poids du passé sur le libre arbi-

tre, sur la raison pure, où les révolutions placent leur confiance.

Maintenant, qu'il ait trouvé dans l'histoire uniquement ce qu'il y cherchait, c'est une infirmité fort répandue ; qu'il ait mis dans son style plus d'esprit et de facétie que la gravité de son sujet n'en tolérait, plus que Montesquieu lui-même n'en hasardait, ce défaut est si rare, si peu contagieux, qu'il est véniel. Je conclus de tout qu'il faut lui pardonner, même quand on ne peut plus l'admirer et le suivre. Il est de la grande race des moqueurs, dont le propre est d'exceller à la démonstration *per absurdum*, comme dit l'école ; cette logique, cette famille où l'on a pour ancêtres Socrate, Pascal, Voltaire, en vaut bien une autre.

Quant à l'erreur capitale où il est tombé, chacun l'a pressentie. Cette erreur est de négliger le fond humain où doit s'appuyer toute société humaine, et qui constitue partout une ration, un minimum de droits absolument inévitable. « Une constitution, dit-il, qui est faite pour toutes les nations n'est faite pour aucune : c'est une pure abstraction, une œuvre scolastique, faite pour exercer l'esprit d'après une hypothèse idéale, et qu'il faut adresser à l'*homme* dans les espaces imaginaires où il habite. Qu'est-ce qu'une constitution ? N'est-ce pas la solution du problème suivant : étant donné la population, les mœurs, la religion, la situation géographique, les relations politiques, les richesses, les bonnes ou les mauvaises qualités d'une nation, trouver les lois qui lui conviennent. » J'en demande bien pardon à M. de Maistre ; mais quand on fait une constitution, il

faut considérer, outre toutes les circonstances qu'il énumère, ce qui se trouve dans l'homme en général, c'est-à-dire chez tous les hommes. Certains traits moraux et universels, qui sont les fondements de notre nature, sont aussi bien les fondements mêmes de la société. A ces facultés, que vous trouvez chez tous, répondent certaines institutions qui ne sont pas moins que l'esclavage aboli, le droit pour tous de prier et de travailler, l'égalité des charges publiques, la tolérance religieuse, le concours des sociétés à la chose publique, la pensée affranchie de tout obstacle préventif, la liberté des esprits sous une loi purement répressive. Ces lois sont nécessaires, parce qu'il y a entre tous les hommes quelque chose de commun, un fond de similitude qui ne permet pas de les subordonner et de les sacrifier les uns aux autres, comme si les uns n'avaient pas *cette lumière qui éclaire tout homme venant au monde*, comme si les autres étaient nés ou devenus infaillibles. M. de Maistre est d'une inconséquence prodigieuse, voulant, d'une part, l'unité de religion, admettant de l'autre toutes les diversités, toutes les inégalités politiques et sociales. A suivre ses principes, on ferait du nègre un catholique des plus réguliers; on se souviendrait de son âme le dimanche, à l'heure des offices, la laissant esclave toute la semaine, et cela sous prétexte des tropiques, où le travail nègre est seul possible; sous prétexte du cerveau nègre, qui ne comprend que le maître et non la chose publique; sous prétexte des mœurs patriarcales, où maître et esclaves s'accommodent si bien les uns des autres. Bougain-

ville a vu la société que les jésuites avaient fondée au Paraguay, cet idéal apparamment de M. de Maistre. « Ces Indiens, dit Bougainville, avaient l'air d'animaux pris au piége : » un mot que je me plais à citer, parce qu'il exprime admirablement le fond humain, ou plutôt son atmosphère vitale, c'est-à-dire la liberté, sans laquelle il n'y a plus d'homme !

Bien préférable est la philosophie qui se déploie dans cette grande revue de nos annales qu'a passée M. Guizot. Si j'avais à former un esprit, je prendrais ce livre, et je profiterais de cette éducation pour faire la mienne. L'idée du droit humain y est toujours présente à côté de tous les accidents historiques ou physiques qui peuvent en varier l'expression. Vous trouvez là l'esprit des lois de notre passé ; mais en quel état au juste ce passé nous a-t-il mis, et quel degré d'aptitude nous a-t-il légué pour la liberté politique ? Peut-être les détails manquent-ils sur ce point. Vous pouvez induire de ces admirables travaux une théorie politique des classes moyennes, et même une certaine théorie psychologique du spiritualisme, sans lequel je vous défie bien de parler droit, même droit public. Seulement cette dernière se fait sentir plutôt qu'elle n'est explicite et démontrée. Je ne puis mieux m'expliquer à ce propos qu'en rappelant une étude récente du même maître sur la génération de 89. Il trouve à cette génération un défaut, qui était un excès de confiance dans la bonté humaine et dans l'efficacité des lois. Combien il est regrettable que le plan de cette étude n'ait pas comporté une de ces grandes leçons où excelle l'illustre

historien, où l'on eût mesuré quelle est la puissance de la loi sur l'homme, c'est-à-dire de l'idéal sur la réalité que nous sommes! Nous aurions su pour le coup ce que vaut l'homme dans la cité, en quoi il peut être libre, en quoi il peut être souverain, ce qu'il mérite d'indépendance pour lui-même et de pouvoir sur les autres.

Je ne vois que Hobbes qui ait été tout à la fois philosophe politique et psychologue politique; mais pour ce qu'il enseigne, — méchanceté naturelle de l'homme, son asservissement désirable, le droit et le bienfait du despotisme, — il aurait aussi bien fait de n'être ni l'un ni l'autre. Pour revenir à M. de Maistre, dans la vigueur de sa réaction contre les théories abstraites de l'homme et du droit humain, il oublie que le fond humain est pourtant à ménager, à pratiquer, et que pour cela une analyse des facultés humaines est nécessaire. Quoi qu'il en soit, ce contemporain de notre révolution touchait à une partie de la vérité; il avait, de plus, un rare mérite d'à-propos quand il rappelait les esprits politiques à la considération de l'histoire, à une certaine estime du passé, et s'élevait d'un bond vigoureux au-dessus de la métaphysique. « Je n'ai traversé la métaphysique et les sciences, disait Leibnitz, que pour arriver à la morale; » mais, de nos jours, on demande bien autre chose à la métaphysique, réputée science de l'homme, que les principes de la morale, que des principes purement privés, tandis que l'homme est l'*animal politique*, reconnu par un naturaliste tel qu'Aristote. Ainsi Leibnitz nous montre la voie, mais sans y entrer comme il faut. Un écrivain mo-

derne s'avance un peu plus. « Aujourd'hui, dit le père Gratry, je suis obligé d'avouer que j'ai horreur de la métaphysique abstraite et de toute science qui ne se relie pas à la morale, à Dieu, au bien des hommes. Et je vois avec une joie profonde mon siècle en venir au même point. » Parler du *bien des hommes*, c'est un peu vague; mais cela peut comprendre à la rigueur le salut et l'honneur des sociétés, identifié avec leur droit sur elles-mêmes. Il répugnait sans doute à cet esprit distingué, mais clérical, borné à la chose religieuse, de s'expliquer autrement sur la chose publique. C'est pourtant là qu'aujourd'hui la France attend la métaphysique, ou, à son défaut, une science quelconque. La France déteste le pouvoir absolu pour l'avoir expérimenté sous toutes les formes : elle cherche la liberté, encore qu'elle en ait peu d'expérience : elle sait parfaitement les droits, les facultés que tout homme et tout peuple possèdent à cette fin. Mais, rencontrant sur son chemin l'obstacle de l'égoïsme, elle demande à la science une étude de ce ressort curieux et des combinaisons par où il peut entrer dans la machine d'une société se gouvernant elle-même. La Rochefoucauld n'y pensait guère, quelque état qu'il fît de l'égoïsme. On ne peut pas dire qne ce point de vue soit précisément étranger à la philosophie enseignée de nos jours. Comment y aurait-elle échappé? Elle rencontre sur son chemin les plus hautes questions politiques. Peut-elle parler devoir sans se trouver face à face avec les devoirs de l'État, institué qu'il est contre l'égoïsme, chargé qu'il est de le réprimer et de le suppléer? Or voici ce que je trouve à ce sujet dans

le plus éloquent de nos philosophes : « Oui, le gouvernement d'une société humaine est aussi une personne morale. Il a un cœur comme l'individu ; il a de la générosité, de la bonté, de la charité. Il y a des faits légitimes et même universellement admirés qui ne s'expliquent pas, si on réduit la fonction du gouvernement à la seule protection des droits. Le gouvernement doit aux citoyens, mais en une certaine mesure, de veiller à leur bien-être, de développer leur intelligence, de fortifier leur moralité. » J'ai lu ce beau passage dans un opuscule de 1848 sur *la Justice et la Charité*, pour le retrouver plus tard dans le livre *du Vrai, du Bien et du Beau*, et l'ayant rencontré déjà dans le *Cours de philosophie* professé en 1817. Ces paroles fortes et sensées méritaient bien l'honneur de cette redite; mais, tandis que nos philosophes étaient sur cette voie, ils auraient peut-être dû s'y engager à fond et pousser jusqu'au bout. C'était le cas d'insister sur cet aspect de la morale, sur ce genre de devoir aussi nouveau que l'État moderne, dût-on pour cela faire trêve un instant aux dissertations prolongées sur le sensualisme et l'idéalisme, sur le spiritualisme et le matérialisme. On fatigue étrangement les hommes à leur parler sans fin de ces systèmes : le monde en est las comme des Atrides. Il sent bien qu'à prononcer toujours ces mots, à se balancer éternellement sur ces doctrines, il ne bouge pas, que la vie n'est plus de ce côté, que la carrière s'ouvre ailleurs. Il ne supporte plus, sous le nom de philosophie, une petite science, ou plutôt (car rien n'est petit en pareil sujet) une science bornée à l'origine de nos connaissances, à la question

de savoir si nos idées viennent uniquement des sens ou de quelque source plus abondante et plus généreuse. Il ne croit plus que cette science ait des fruits. — Vous me montrez fort bien, dit-il aux psychologies, que nous avons les idées du vrai, du juste et du beau, parce que nous n'avons pas pour unique principe de nos connaissances la sensation, d'où rien de pareil ne peut sortir; mais qu'importe cette preuve, quand nous sentons en nous ces idées, toutes palpitantes et toutes vibrantes, quand ces étoiles répondent *adsum* à l'appel souverain de l'artiste ou du penseur? Il suffit d'avoir ces idées, d'où qu'elles viennent. Vous avez dépensé dans la démonstration de leur provenance beaucoup d'esprit qui ailleurs eût fait merveille. Rien n'est indifférent comme une erreur à ce sujet. Où en serait le monde, si les idées s'y arrêtaient faute d'une théorie correcte sur l'origine des idées? Le fait est que le monde marche, qu'il a même fait de nos jours ses plus grands pas, en dépit du sensualisme que vous combattez, et sans attendre le spiritualisme que vous professez. Ceci est une question de date. Voyez donc le XVIII^e^ siècle expliquant l'origine de nos connaissances ainsi que faisaient Locke, Condillac, et néanmoins arrivant avec cette pauvre théorie à cette déclaration de 89, où s'épanouit tout ce qu'on peut imaginer de droit au profit des sociétés et des individus! Ce n'est pas sa psychologie, bien sûr, qui l'a mené là; elle n'était faite que pour l'en détourner et le borner. A défaut de lumière psychologique, comment cette idée de droit qui est en nous a-t-elle fait pour en sortir, pour percer à ce moment? Par où

a-t-elle pris pour devenir la conscience de toute une société? Par où doit-elle prendre pour passer dans les faits? Cet avénement tient-il à ce que l'esprit français était cultivé par une Église riche et lettrée qui dispensait l'enseignement avec profusion, avec gratuité pour ainsi dire, ou bien à la prépondérance de classes supérieures dont la noblesse et le loisir appartiennent naturellement aux grandes idées? Verrons-nous là un essor naturel de l'esprit humain vers la vérité, ou le don particulier d'une race, ou le bénéfice d'un certain état de société, tel que la perle dans une huître malade? Je n'affirme rien, je ne propose rien, en fait de restauration surtout; mais tout cela mérite d'être examiné, d'être vérifié à fins politiques, pour mettre, s'il y a lieu, dans la société moderne quelque chose de ce qui a si bien servi l'ancienne, et qui l'a même réformée de fond en comble.

Êtes-vous sûrs que la plus haute philosophie ne soit pas là? C'est à dessein que je dis *la plus haute*, car dans cette poursuite vous touchez aux devoirs, aux vertus (la charité par exemple), qui préparent l'individu à revivre pour des récompenses, car vous arriverez peut-être ainsi à une solution telle que d'enseigner cette vertu par l'exemple de l'État, par le précepte et la substance des lois. Cela est plus urgent que de savoir au juste si nos idées sont innées, ou s'il ne faut voir en elles que des sensations transformées. Il s'agit peut-être moins de faire l'éducation d'une statue, dussiez-vous réussir où Condillac a échoué, que celle de la société, pour lui apprendre à s'appartenir et à se régir elle-même. Seulement, il

ne faut plus pour cela étudier l'homme en général, en l'air, au repos, dans une indétermination de circonstances qui n'est jamais son fait; il faut considérer l'homme dans l'état social, et les sociétés elles-mêmes dans leur cheminement progressif.

Ceci, dirai-je aux philosophes, n'est pas pour vous un changement de méthode, car vous appliquez l'observation aux faits de conscience : pourquoi ne pas l'appliquer à ces mêmes faits étudiés dans l'homme successif à travers l'histoire? Peut-être, chemin faisant, ont-ils pris des proportions nouvelles ou subi des altérations notables. Est-il démontré, par exemple, que la volonté, que le libre arbitre, sous le poids des siècles et d'une éducation immémoriale, sous la discipline d'un milieu lentement élaboré et s'aggravant d'âge en âge, soit toujours identique à lui-même, doué du même ressort, de la même élasticité? Remarquez en passant le chiffre presque invariable des crimes et délits, des mariages, des suicides, qui reparaît chaque année : n'y a-t-il de nouveau ici que la statistique?

Qu'importe que les facultés de l'esprit soient les mêmes, si leurs acquisitions et leur exercice montrent d'un siècle à l'autre une différence qui est comme une puissance nouvelle? Aristote professait l'esclavage, Platon ne le discutait même pas. Or, je vois à peu de temps de là une définition romaine où l'esclavage *est une institution du droit des gens par laquelle un homme est soumis à un autre, contrairement à la nature.* Il me semble que l'esprit humain a fait un grand pas pour en venir là. Est-ce toujours le même esprit qui se contredit et se dément de la sorte?

Euler nous apprend, dans ses *Lettres à une princesse allemande*, que le mot *justice* n'existait pas dans la langue russe. Aujourd'hui que la Russie émancipe les paysans, n'a-t-elle pas un mot et même une idée de plus? Les exemples abondent d'un revirement complet dans les vues de l'esprit humain. Qu'il y ait là des facultés nouvelles ou le simple développement de facultés anciennes, peu importe. Je me borne à constater que la grande affaire, c'est d'étudier l'homme, non en général, mais en particulier, sujet qu'il est à de telles transfigurations. Voulez-vous reconnaître la destinée qu'il lui faut à un moment donné? Êtes-vous en peine de la société qui lui convient, du gouvernement qu'il mérite? Considérez pour cela l'esprit humain dans son dernier état, la nature actuelle de l'homme aux prises avec sa condition actuelle, et, pour tout dire, la France telle que des monarques absolus l'ont faite et assise, telle que les révolutions l'ont élevée et inquiétée; la France, dis-je, en face d'un problème qui est d'en finir avec ces monarchies et ces révolutions. Il faut avouer que nos philosophes modernes, nos éclectiques, touchaient de près à ce sujet, où ils ne sont pas entrés. Ils y confinaient non-seulement par l'observation intime et psychologique dont ils faisaient profession, mais par le rare et vif sentiment qu'ils ont montré de la philosophie de l'histoire. Je ne sache rien de plus beau que certain passage des *Fragments philosophiques* de M. Cousin : « Illustres historiens qui avez immortalisé par votre génie les aventures et les lois de quelques peuplades de la Grèce, vos peintures sont brillantes, vos idées souvent profondes; vous me

transportez réellement sur la place publique d'Athènes ou de Corcyre, sur les champs de bataille de l'Attique et de la Laconie; vous me montrez fort bien ce qui a perdu Athènes, ce qui a fait triompher Lacédémone..... Mais, après tout, qu'est-ce qu'une nation de plus ou de moins dans l'humanité? Qu'est-ce que cette Athènes, cette Lacédémone, dans le sein de la civilisation générale? Représentent-elles quelque idée dans l'économie de la vie universelle? Ce serait cette idée qu'il s'agirait de déterminer : ce sont les idées diverses représentées par les divers peuples qu'il faudrait atteindre et décrire... »

Il y a quelque modestie chez un écrivain à mettre une pareille prose à côté de la sienne. Pour ma part, j'en suis tout ébloui. Que manque-t-il donc à cette doctrine? Rien, si ce n'est un certain complément de doctrine : dès qu'on admet que l'histoire a ses lois comme la nature, il convient de prendre garde que toute loi est flanquée d'une force par où elle s'accomplit, que dans l'histoire cette force est l'esprit humain, avec ce qu'il a de pouvoirs innés, avec tout ce qui s'y loge du passé, tout ce qui s'y reflète du dehors, à quoi les institutions s'accommodent et se proportionnent. De sorte que cet esprit est à considérer, non-seulement dans ce qu'il est, mais dans ce qu'il devient, dans ce qu'il acquiert, dans ce qu'il hérite, dans tout ce qu'il doit au passé et au dehors, aux influences de la tradition et à celles du milieu, enfin non-seulement dans ses bases, mais dans ses phases et dans l'évolution de ses aptitudes croissantes.

Ainsi la métaphysique pas plus que la religion n'a

compris le monde moderne, et n'est en état de répondre aux perplexités modernes. C'est par ce vide, par ce silence, que religion et métaphysique ont suscité le positivisme; mais cette doctrine a-t-elle rempli la place vacante et suppléé aux oracles qui se taisent? Je ne le crois pas.

II. — L'infériorité philosophique du positivisme.

Section 9.

On a vu combien la métaphysique et la théologie sont devenues étrangères au monde moderne. Les sociétés craquent, les esprits se dilatent, et parmi tout ce travail, ces vieilles institutrices du monde ont cessé de le servir, de l'assister, comme elles étaient en possession de le faire. Au lieu de s'adapter à cette vie nouvelle, il leur plaît d'y fermer les yeux, d'y faire obstacle. Quant à la science, c'est le moment qu'elle a choisi pour se reconnaître, pour s'étaler et pour s'offrir aux hommes dans toute la richesse de ses achèvements; mais la science, après tout, n'est que l'esprit humain à une allure où il se borne en hauteur et se détourne des grands horizons abordés par la religion et la philosophie. Aussi, quand la science vient s'offrir ou plutôt s'imposer au monde, celui-ci résiste avec une énergie qui lui fait le plus grand honneur.

— Non, dit-il aux savants, vous ne me suffisez pas,

car vous ne m'enseignez que la matière, vous me réduisez au visible et au palpable. Or, j'ai de plus longues pensées, j'ai des aspirations par-delà ce qui se voit et ce qui se touche. L'origine et la fin des choses, un problème dont je fais partie apparemment, est ce qui m'attire par-desus tout. J'aime mieux *conjecturer* là-dessus, où il s'agit pour moi de si grands intérêts, que de savoir avec vous, par raison démonstrative, certaines choses qui me paraissent secondaires, missiez-vous dans le nombre le culte de l'humanité, le secret des lois et des destinées sociales. Non, vous ne m'ôterez pas de l'esprit les appréhensions, les curiosités d'outre-tombe. Je ne vous dirai pas : « Que m'importe l'humanité? » mais une certaine pudeur est tout ce qui m'en empêche. Au fond, ma grande affaire, c'est moi, c'est ce qui m'attend, machine toute brûlante d'idées et de passions, à l'heure où certains organes cesseront le service de la machine. Être ou n'être pas, cela est de la dernière gravité. Je me passerais plutôt de chimie et de géométrie que de cette contemplation et des espérances, des rêves, si vous voulez, qui s'y rattachent. Me disputer ce rêve, ce n'est pas me remettre à ma place, c'est me dégrader; car je ne suis pas seulement un animal politique, je suis avant tout un animal religieux, ainsi que le professent certains naturalistes. « La véritable solidité d'esprit, dit Fénelon, est de s'enquérir des choses qui se passent journellement autour de nous. » Soit; mais la grandeur de l'esprit est de s'informer des choses supérieures, futures, éternelles peut-être. En tout cas, grande ou chimérique, telle est la nature de mon

esprit. Je puis passer ma vie à ignorer les sciences dont je profite, mais non dans l'oubli de certain sommeil, ou, comme dit Shakspeare, de certain réveil qui m'attend un jour ou l'autre. C'est pourquoi vous ne me remplirez jamais l'esprit. Vous êtes sans doute plus que je ne peux apprendre, mais moins que je ne veux connaître.

Tandis que l'homme s'exalte et se révolte ainsi, la philosophie positive fait effort soit pour se grandir aux yeux de l'homme, soit pour le rabaisser dans sa propre estime. Elle fait valoir d'abord qu'elle est la science de la nature, de l'homme et de l'histoire, par où elle est en état de diriger les individus et les sociétés, de les conduire au progrès dont elle a reconnu les traces et les procédés. Tels sont ses services et ses révélations à l'usage du présent. Quant à l'avenir, elle ne sait rien de la persistance éternelle des individus ; mais, en mettant les choses au pis, et par la grâce de cette loi de progrès, elle n'admet pas qu'ils meurent tout entiers. — Votre esprit, leur dit-elle, ne sera pas plus perdu que votre corps. Ce que vous avez eu d'esprit, ce que vous avez produit d'idées ou de sentiments, ira grossir le trésor spirituel de l'humanité, absolument comme votre corps ira grossir et féconder la matière. De même que vous vivez du passé, l'avenir vivra de vous, intellectuellement et matériellement. C'est ainsi que vous survivez, que vous persistez, et cette perspective n'est pas sans stimulant ni même sans grandeur. Vous êtes, il est vrai, d'une espèce supérieure à tout ce qui peuple cette planète : aussi vous arrive-t-il ce qui n'arrive à aucun autre, la transmission et

l'éternité des idées. Ce trait souverain constitue et même récompense une espèce supérieure. Ce n'est pas peu de chose que cet effet de sa supériorité; peut-être n'en est-il pas d'autre. Il vous semble odieux et intolérable que cette puissance, cette flamme d'esprit qui est en vous, s'éteigne à jamais. Rassurez-vous, elle survivra dans la lumière qu'elle a jetée, c'est là l'essentiel, car cette puissance ne valait que par certaines de ses œuvres; elle était en soi inégale, intermittente, faillible même. Si ce qu'elle a de radieux et de pur ne s'éteint pas et court allumer le flambeau ailleurs, que pouvez-vous demander de plus?

— Mais, dites-vous, j'ai besoin de croire à une autre vie! — Eh bien! ce besoin vous quittera, comme le besoin de croire aux astrologues, aux sorciers, aux démoniaques, a quitté vos pères. Vous ne m'en ferez pas accroire avec vos aspirations infinies, avec votre soif des choses éternelles. Romans que tout cela, ou lecture de romans, réminiscences d'Obermann et de René!... Le fait est que vous vivez dans le présent, perdus et absorbés dans les vétilles de chaque jour. Voilà votre aliment quotidien. Le reste, si terrible qu'il soit, traverse votre esprit sans plus de trace ni de consistance qu'un nuage. Montrez-moi donc un homme mettant à profit la leçon qu'il a reçue près du lit de mort de son père! En connaissez-vous beaucoup qui songent à faire quelque chose, à se préparer un bon souvenir, un viatique pour cet affreux défilé où l'homme éperdu grince des dents et se rejette en arrière? Je ne sais ce qu'il a vu : est-ce le néant? est-ce la face irritée

d'un Dieu? Mais il y a trois mille ans que cela s'appelle *agonie*, et le mot est bien trouvé, ce qui n'empêche pas les hommes de courir au divertissement, à la bagatelle. Voyez donc René, dont nous parlions tout à l'heure, d'une autre taille (souffrez cette insinuation) que la plupart de nos mélancoliques. Son ennui est profond, mais surtout quand il n'est ni ministre ni ambassadeur. René s'adonne passionnément aux calculs et aux malices de son amour-propre. C'est un lettré dans toute la misère du mot; il a laissé des mémoires pleins de rage, qui n'ont rien de commun avec Épictète ni A-Kempis. Quand tels sont parmi nous les plus intellectuels, les plus réfléchis, les plus grands, pour tout dire en un mot, jugez un peu des autres! Connaissez-vous mieux, vous n'avez pas la force des grandes solutions, cela est évident; il y a plus, vous n'en avez pas même le souci. Cela vous échapperait; mais cela ne vous attire même pas. L'égoïsme, dont vous êtes faits dans l'intérêt de votre conservation, et qui est le goût de la vie, est par cela même la faculté de vivre dans le présent, de vous y concentrer, de vous y absorber, corps et âme. Soyez donc plus justes envers la science et envers vous-mêmes. Quand la science se tait sur les choses d'avenir et d'éternité, elle ne vous prive de rien, ne vous borne en rien; vos limites de ce côté sont en vous-mêmes, et la preuve en est dans le peu qu'obtiennent de vous les religions, prodigues néanmoins de commandements et de terreurs.

Ce langage est spécieux et brutal, mais erroné. Quand la philosophie positive raisonne ainsi, faisant

main basse sur toute grande aspiration, nous en déclarant incapables et même insouciants, elle ne pèche pas moins contre les instincts les plus réels de l'humanité que la théologie et la métaphysique, muettes ou hostiles à l'égard des droits de l'homme et du citoyen. La science d'une part, la théologie et la métaphysique de l'autre, constituent deux ordres de connaissances et de poursuites également nécessaires au monde, et l'on se demande où elles ont pu prendre tout le mépris qu'elles se témoignent. Toutefois il ne faut pas charger indûment la philosophie positive. Elle n'est ni scepticisme, ni sarcasme, ni démenti à l'égard de ce que beaucoup ont en vénération. Elle ne nie pas les grands sujets qui peuvent tenter la pensée ou l'imagination humaine. C'est le cas de faire voir comment M. Littré s'en explique : « L'espace sans bornes, l'enchaînement des causes sans terme, est absolument inaccessible à l'esprit humain ; mais inaccessible ne veut pas dire nul ou non existant. L'immensité, tant matérielle qu'intellectuelle, tient par un lien étroit à nos connaissances, et ne devient que par cette alliance une idée positive et du même ordre : je veux dire que, en les touchant et en les bordant, cette immensité apparaît sous un double caractère, la réalité et l'*inaccessibilité*. C'est un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque, ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable. » Toutefois la philosophie positive n'en attente pas moins aux légitimes curiosités de notre esprit, car elle est ignorance et insouciance systématique à l'égard de telle grande chose que nous *voulons* et que nous

pouvons connaître. Notez ces deux points-ci, je n'en rabats rien, et je vais droit à cette proposition : — que nous portons en nous la notion authentique d'une autre vie; nous savons cela, dis-je, de la même manière que nous savons tout ce qui importe à notre vie actuelle, soit physique, soit morale.

SECTION 10. — Si le positivisme est fondé dans ses doutes au sujet d'une autre vie.

Voici à ce sujet mes raisons de croire et d'affirmer. — L'homme est fait pour la vérité, non pas sans doute pour la vérité universelle et absolue, atteignant partout en dehors de lui les êtres et les choses, pénétrant leur essence, leur cause et leur destination, mais pour la vérité relative à son être, c'est-à-dire à ses besoins de toute sorte, la vérité qui le concerne et l'intéresse. Cela revient à dire que l'homme est fait pour être. Que ce monde ait au-dessus de lui les regards et les décrets d'un Dieu (qui ne saurait être un Dieu trompeur), ou qu'il ait seulement des lois pour le gouverner, en tout cas, il est plein de vie, c'est-à-dire de vérité. Et quand il vous plaît de supposer que le plus grand, le plus vivant des êtres connus, est fait pour l'erreur, vous abusez du langage : autant dire qu'il est fait pour le néant. « La vérité est ce qui est, » dit Bossuet : voilà la définition qu'il faut avoir présente à l'esprit en ce sujet. Quant à saint Thomas d'Aquin, définissant la vérité *une équation entre une affirmation et son objet*,

on sent bien qu'il s'agit là seulement de la vérité dans le discours ; or je conviens que le discours humain n'est pas toujours au niveau de son sujet, qu'il se met fort à l'aise avec les choses et les personnes.

A cela près (un point sur lequel on reviendra bientôt, on ne peut pas tout dire à la fois), à cela près, rien n'établit, rien même n'insinue que nous soyons des êtres dont la loi est de se tromper. Nos sens, nos appétits, notre conscience, notre sociabilité, ne nous trompent pas ; il me semble que nous ne sommes pas dupes à tout propos d'une vaste illusion quand nous croyons à nous-mêmes sur la foi de notre pensée, au monde extérieur sur la foi de nos sens, au droit du prochain sur la foi de notre conscience, à tout ce qui entretient la vie physique sur la foi de nos appétits. Ces impulsions, ces lumières d'un ordre si différent, nous disent chacune la verité, en ce sens que nous sommes faits pour y croire, et à tel point que, cessant d'y obéir, nous cesserions d'être comme individus et comme société.

A ces révélations j'ajoute et j'assimile de tout point l'instinct religieux, qui nous fait concevoir une autre vie, qui nous représente le *moi* comme persistant après la mort pour être puni ou récompensé. Parmi les idées qui nous font ce que nous sommes, celle-ci est capitale ; remarquez un peu comme elle suffit à tout, répond à tout, et ne bronche nulle part. En effet, on y trouve d'un côté toute la sanction imaginable des plus grands commandements, tout ce que l'homme peut rêver de grandeur et de noblesse. D'un autre côté, c'est une idée pure-

ment relative à nous-mêmes : en affirmant quelque chose à cet égard, on ne sort pas du cercle des choses humaines, personnelles, *subjectives,* comme disent les Allemands ; on n'a pas besoin d'énoncer un principe absolu, législateur de toutes les existences, ni une existence suprême de *justicier* fondée sur un principe de cette nature. On affirme simplement une loi toute pareille aux lois qui gouvernent l'univers, on esquive cette terrible conception où il s'agit de passer du fini, que nous sommes, y compris les métaphysiciens, à l'infini de l'être et des attributs divins ; bref, on a l'effet et le profit d'un Dieu sans en avoir l'énigme.

Ainsi, nous sommes pleins de révélations sur ce qui nous constitue, nous importe, nous entoure, nous attend même, sur la manière d'en user avec la nature et avec l'avenir. Tout cela est évident, impérieux, et nous avons lieu d'y croire, tout comme nous croyons au vide quand nous mettons le pied sur le bord extrême d'un ravin. D'où pourrait donc venir votre défiance de l'instinct religieux ? —Ce n'est pas un instinct, dites-vous, c'est une idée de l'esprit. — Mais pourquoi l'esprit nous tromperait-il sur les choses de sa compétence? C'est le propre de notre esprit de concevoir et de nous révéler des choses qui ne se voient pas avec les yeux de la tête, comme c'est le propre de nos sens de nous révéler la matière. Pourquoi l'un serait-il plutôt que les autres un agent d'illusion et de déception, quand il procède de la même façon et nous rend le même service? Instinct ou idée, peu importe, si l'idée est tout à la fois aussi salutaire et aussi involontaire que l'instinct.

Cette idée d'une autre vie est vraie au même titre que les autres idées simples, que les autres lumières spontanées, universelles, qui luisent en chacun de nous. Le monde futur nous est révélé avec le même éclat que le monde matériel. La vie à venir est une donnée ou, si vous aimez mieux, une apparition du même ordre que toutes les données dont nous vivons actuellement. Elle y touche par ces deux points essentiels : une origine identique et un service équivalent. On parlait tout à l'heure de ces idées simples et spontanées qui entraînent partout l'assentiment des hommes : tels sont, en effet, les caractères de la vérité, et peut-être aurait-il fallu commencer par dire cela. Qu'est-ce qui serait vrai, si ce n'est ce qui est nous sans être de nous, intuition plutôt qu'opération de l'esprit, où ne peut se trouver ni l'erreur d'une idée complexe, ni celle d'une idée à laquelle les sens ont prêté leur ministère et fourni leur contingent?

La vérité est dans ce qui nous apparaît et dans les suites logiques de ce qui nous apparaît. Ainsi, nos sens et nos instincts sont véridiques : la géométrie ne l'est pas moins, se déduisant tout entière de principes primitifs et irréductibles, d'évidences que nons n'avons pas faites. Nous avons certaines idées comme nous avons le langage et même la respiration, sans le vouloir, sans nous en mêler, pour ainsi dire; ces idées sont en nous l'effet des choses : il nous appartient de voir ces choses comme de les nommer, — en vertu d'une faculté qui est en elles aussi bien qu'en nous; l'apparition qu'elles font en nous tient au rapport qu'elles ont avec nous. Ceci me conduit à une remarque générale sur laquelle je

compte, bien à tort peut-être, pour éclairer ce sujet.

Le monde est plein de rapports, et ne vit que de rapports qui tantôt constituent les êtres, tantôt les soumettent à une action réciproque. Qui est-ce qui n'a pas entendu parler de l'attraction, des affinités moléculaires? C'est ce qu'on appelle les lois du monde, parce qu'il s'agit là de rapports constants et réguliers. L'homme n'est pas autre à cet égard que le reste de la création. Malgré tout ce qui le sacre et l'érige en individu, avec substance et destinée à lui propres, il n'en a pas moins de toutes parts des rapports, des affinités qui sont les conditions de son existence : rapports avec ses semblables dans la famille et dans la cité; rapports avec le monde extérieur, avec la terre qui le porte et le nourrit, avec l'atmosphère qui l'abreuve, avec la société qui le façonne, avec la justice qui rayonne en lui de tous ses préceptes et de toutes ses sanctions. Seulement, tandis que nous ignorons comment opèrent ailleurs les affinités, nous le savons à souhait dès qu'il s'agit de l'homme. Comme il a cela de particulier entre tous les êtres, qu'il est un être pensant, sa pensée est le lieu où les rapports se produisent, et le moyen dont ils usent pour se faire obéir est l'attrait du plaisir. Tel est le privilége de l'homme; il a la notion des rapports qui l'unissent au reste de la création. Toutefois, comme cette notion est celle d'un rapport nécessaire avec les êtres et les choses du dehors, comme nous leur appartenons autant qu'ils nous appartiennent, cette notion ne pouvait être à la merci d'une opération facultative, arbitraire de notre esprit. Aussi est-elle spontanée ; ce rapport marque

sa nécessité, ces êtres attestent leur indépendance à notre égard, leur extranéité, en ce qu'ils viennent à nous sans attendre un travail, un appel de notre esprit et de notre volonté. Là tout est irréfléchi, involontaire de notre part, impérieux et irrésistible de la part des choses à nous relatives. Pas plus que nous ne faisons ces choses, nous ne découvrons par un effort de notre pensée le rapport vital qu'elles ont avec nous. C'est un rapport qui nous apparaît, qui nous envahit, et si l'on ajoute que des rapports impliquent l'existence des choses, des êtres relatifs les uns aux autres, l'on peut bien dire qu'à ce moment notre esprit est un vase se remplissant de la vérité, un miroir reflétant la vérité. Tel est le fondement de la foi que nous devons aux instincts, soit à celui de manger pour vivre, soit à celui de vivre pour mériter par delà le tombeau une vie meilleure. *Je pense, donc je suis*, a dit Descartes. Là se trouve en effet la preuve de notre individualité ; mais quand je pense, malgré moi en quelque sorte, à des choses qui m'attirent, là aussi bien est la preuve de ce qu'il y a en nous de relatif et des choses auxquelles nous sommes relatifs. Ma pensée, instinctive et involontaire qu'elle est à ce moment où le moi ne fonctionne pas, prouve ces choses et ces êtres, ce non-moi, tout comme ma respiration prouve l'atmosphère. On n'échappe à cette conclusion que par le scepticisme absolu, une doctrine qui, tandis que vous apercevez dans l'univers un ensemble puissant et varié d'êtres, de forces, de lois, n'y voit que la pensée de l'homme et l'incessante illusion de cette pensée. Énoncer un pareil système, c'est le réfuter.

SECTION II. — Si le positivisme peut reculer notre aptitude à connaître le vrai.

Je pourrais ici me répandre en commentaires et en détails qui ne seraient pas superflus assurément, mais prématurés. Avant tout, il faut répondre à l'objection qui s'élève avec une certaine véhémence dans l'esprit du lecteur. — Quoi! l'homme est fait pour la verité ! Mais alors dites-moi donc un peu de quelle vérité procèdent tant de roueries, d'impostures, de mensonges et de scélératesses variés qui composent le train ordinaire des choses humaines ! — Je réponds que tout cela procède d'une vérité que l'on déguise, que l'on viole, que l'on outrage, mais que l'on n'ignore nullement. Tout cela signifie que l'homme est double, et que des principes contraires, des forces ennemies, se disputent en lui sa volonté. Don Juan, tout en remplissant sa fameuse liste, n'ignorait aucun des commandements de Dieu, surtout le don Juan de Molière, qui trouvait *aux inclinations naissantes un charme inexprimable.* Faillir n'est pas toujours se tromper. *Video meliora, proboque, deteriora sequor ;* il n'y a rien de plus immémorial dans l'humanité que cette lumière et cette misère de Médée. L'assassin ne croit pas plus à son droit sur la vie des passants que l'Arioste ne croyait à ses hippogriffes. Cela est si vrai qu'on applique la loi pénale au malfaiteur sans avoir pris la peine de la lui enseigner : il est réputé la savoir d'une science

naturelle et innée. Ni le crime, ni le mensonge, ni la fiction ne sont des erreurs : on ne se trompe pas quand on est sciemment en dehors de la vérité. Qu'est-ce donc que l'erreur ? Il faut la définir pour la reconnaître, s'il y a lieu, dans la notion d'une autre vie, et, dans le cas contraire, pour nous livrer sans réserve à cette croyance et à tout ce qu'elle a de force et de douceur.

« Il y a erreur dans nos jugements, dit Descartes, toutes les fois que nous ne retenons pas nos affirmations dans la limite de nos connaissances. » Il reste à savoir (car cet axiome est plus élégant que neuf et utile) comment nous dépassons nos connaissances. Cela nous arrive de trois manières au moins. Il y a d'abord cette inconduite de l'esprit qui consiste à tirer une proposition particulière d'une proposition générale où elle ne se trouve pas : c'est le cas bien connu du sophisme. Il y a ensuite les inductions vicieuses, pratiquant l'erreur inverse, tirant une proposition générale de faits particuliers qui ne la contiennent pas : ceci est le cas d'une observation imparfaite, d'une conclusion prématurée. Il y a enfin, en dehors du raisonnement et de l'expérience, l'erreur qui peut se rencontrer dans l'imagination et dans ses œuvres.

Qu'est-ce au juste qu'imaginer ? Ce n'est pas créer, bien sûr : l'homme ne crée pas plus avec son esprit qu'avec ses mains ; pour l'une et l'autre besogne, il a besoin de matériaux préexistans. Imaginer a lieu de plus d'une façon. Tantôt c'est réunir sur un seul être ou sur une seule situation des traits, des accidents qui d'ordinaire sont épars et exceptionnels :

de là le roman, le drame avec ses héros et ses aventures. Tantôt c'est supposer une cause au lieu de la chercher dans les faits ou dans le raisonnement; c'est deviner au lieu d'étudier: de là les hypothèses, les sectes, les systèmes préconçus. Tantôt c'est évoquer ou subir l'image des choses qui nous plaisent: inutile de dire les images évoquées par don Juan, dont nous parlions tout à l'heure, ou subies par un anachorète, tel que saint Antoine; dans ce dernier cas, Malebranche flattait l'imagination quand il l'appelait la *folle du logis*.

Il ne faut pas croire que l'imagination soit une source d'erreur nécessaire. La fiction ne se trompe pas et ne nous trompe pas quand elle nous montre des caractères et des situations traités, développés selon la nature et la logique humaine. Ici l'imagination ne se trompe que quand elle compose des êtres avec des qualités disparates, avec des matériaux qui ne peuvent coexister. L'hypothèse elle-même, dans l'ordre des explorations scientifiques, l'hypothèse ne se trompe pas toujours. A faire œuvre de conjectures et d'aperçus, on ne s'égare pas nécessairement. On rencontre quelquefois la vérité, tout en la cherchant mal: on la devine. Christophe Colomb a deviné l'Amérique. Les anciens, si j'en crois d'Alembert dans sa fameuse préface de l'Encyclopédie, avaient deviné la gravitation. Il y a plus, tel procédé sophistique nous conduit quelquefois à la vérité. Sans doute c'est un sophisme que de conclure du particulier au général, presque toujours une erreur, mais pas toujours. Ainsi il est certain qu'on peut juger sur échantillon: *Ab uno disce omnes.*

Nous n'en faisons pas d'autres quand nous émettons un jugement sur l'esprit d'une race, d'un métier, d'une classe, d'une époque. Il est certain encore qu'on peut juger de ce qui sera par ce qui a été ou par ce qui est : « Le présent, né du passé, est gros de l'avenir, » a dit Leibnitz. Procéder ainsi est le fait de certains esprits qui ne se trompent pas toujours dans cette direction, soit parce qu'ils sont perçants et intuitifs, — tout leur est point d'appui, trait de lumière, — soit parce que les choses se touchent, s'identifient dans leurs conditions intimes, de telle façon que l'ensemble se laisse apercevoir dans la partie.

Toutefois il ne faut pas trop compter sur cette rencontre de l'imagination avec les causes, quand elle les cherche par la voie de l'hypothèse. Ici le propre de l'imagination est de nous tromper ; mais il faut voir comment et considérer de près le mécanisme de cette illusion. Elle nous trompe, dis-je ; mais ce n'est pas, comme on se le figure volontiers, par la fougue de ses écarts multipliés, par sa luxuriance en quelque sorte : c'est bien plutôt par sa pauvreté. Elle a par exemple des bornes qui la circonscrivent, qui lui font un type absolu, un horizon infranchissable en nous-mêmes. De même que le reflet des choses en nous est la vérité, on peut dire que l'erreur, ou du moins une face principale de l'erreur, c'est notre propre nature imposée aux choses ; et comme nous avons des bornes que n'ont pas les choses, on juge tout d'abord ce que peut être cette erreur du fini mesurant l'infini à sa taille. Quand nous n'avons ni axiomes ni observations pour nous

guider en certains sujets, quand il s'agit pour nous d'expliquer ou de créer certaines forces, certains pouvoirs, notre habitude est de supposer des êtres semblables à nous, ou plutôt de personnifier des choses, des idées à notre image. S'agit-il des pouvoirs éternels qui gouvernent la nature, ces pouvoirs sont des dieux, et ces dieux sont des hommes auxquels on ajoute l'infini en toutes choses. S'agit-il des pouvoirs qui gouvernent l'humanité sociale, encore des hommes, avec l'excellence d'un père. S'agit-il enfin des pouvoirs, des forces qui entretiennent la vie physique, c'est toujours l'homme que nous imaginons et que nous employons à cette fin, en le dégradant cette fois, en l'asservissant. De là les plus grandes erreurs connues : l'esclavage, le pouvoir absolu, le polythéisme. Ainsi tout est de matière humaine dans nos imaginations : divinité, souveraineté, propriété. L'homme est à lui-même toute sa conception, toute son expression. Rien ne lui est plus familier, borné comme il l'est, que de transporter sa nature hors de lui-même, la prêtant ou l'imposant partout, pour fonder la religion, le gouvernement, la production. Il faut la leçon des siècles pour enseigner aux hommes qu'ils ne doivent avoir d'autre souverain que la raison, d'autre dieu que le type et le foyer personnel de la raison, d'autre propriété, d'autre esclave que la nature. Remettre l'homme à sa place, en purger le ciel, le gouvernement des sociétés, l'œuvre économique; substituer dans toutes ces régions la stabilité des lois, un pouvoir public et responsable, l'emploi des forces de la nature, à l'Olympe païen, au pouvoir personnel, à l'esclavage

de l'homme, tel est le principal effet du progrès, c'est-à-dire de l'expérience. Après ce discernement, cette élimination, ce qui reste d'idées religieuses, politiques et économiques pourrait bien être la vérité ; mais que reste-t-il, cela fait, en matière religieuse ? L'idée d'une autre vie.

Ainsi l'erreur est diverse, et on vient de la reconnaître sous ses différents traits, dont aucun ne peut s'appliquer à l'idée d'une autre vie ; car cette idée n'est pas la conclusion d'un syllogisme, qui peut être mal déduite, ni la somme de certaines observations particulières, qui peut être mal calculée ou mal fondée, ni la création de quelque personne semblable à nous, qui, revêtue de l'infini, serait chimérique. Remarquez en outre que tous ces caractères de l'erreur ont cela de commun : un état actif de l'esprit, une action désordonnée de l'esprit. A ce compte, comment l'idée d'une autre vie serait-elle une erreur ? Idée plutôt reçue que conçue par notre esprit, d'une origine où l'on ne voit rien d'humain, nul projet, nul effort de notre part. Quand notre esprit n'agit pas, il ne peut errer.

Pardon ! dites-vous ; notre esprit, même à l'état passif, est capable d'erreur, d'illusion. En cet état, qui est celui où il reçoit l'impression des choses extérieures, il ne reçoit pas la pure impression de la réalité. Les choses qu'il voit par exemple lui apparaissent volontiers tout autres qu'elles ne sont : le microscope est là pour lui montrer des lacunes et des aspérités dans ce qui s'offre à l'œil comme lisse, uni, continu, ce que Voltaire a très-bien exprimé. « Si Pâris, dit-il, avait vu la peau d'Hélène telle

qu'elle était, il aurait aperçu un réseau gris-jaune, inégal, rude, composé de mailles sans ordre : jamais il n'aurait été amoureux d'Hélène. La nature est un grand opéra dont les décorations font un effet d'optique... La nature nous fait une illusion continuelle. C'est qu'elle nous montre les choses, non comme elles sont, mais comme nous devons les sentir. »

A cela plusieurs réponses. L'esprit est peut-être passif quand il reçoit l'impression des choses extérieures. N'oubliez pas toutefois que cette impression est un rapport entre ces choses et notre esprit au moyen de certains appareils intermédiaires. Si l'erreur peut se glisser dans une perception qui nous parvient à titre de rapport et à travers certains organes, vous n'en pouvez conclure l'erreur possible d'une idée comme celle d'une autre vie, idée que nous trouvons en nous-mêmes, sur nous-mêmes, sans aucune assistance de mécanisme intermédiaire, sans aucune prise offerte à l'illusion. Il ne faut pas dire que l'esprit est également passif dans les deux cas : dans le premier, il est plus que passif, il est ou il peut être victime et dupe; dans l'autre, il ne peut l'être, à moins d'appartenir naturellement à l'erreur, ce qui est contradictoire à tout le reste de sa nature et au fait même de notre existence. Je conviens que l'homme n'est pas fait pour dire toujours la vérité, encore moins pour la pratiquer; mais il est fait pour être, et dès lors il lui appartient de connaître ce qui est, de savoir la vérité dans la partie au moins qui concerne et intéresse son existence, et cela peut s'entendre de l'avenir comme du présent.

Il convient en outre, parlant de l'illusion que nous

font les choses extérieures, de reconnaître les bornes de cette illusion. Nos sens nous trompent peut-être sur certains détails, mais non sur le fond même de ces choses. Tel objet n'a peut-être pas la couleur, le volume, la consistance que nous croyons y apercevoir; mais à coup sûr cet objet est étendu, pesant, coloré : sur ces qualités essentielles, pas d'illusion possible. Appliquant cette vérification à l'idée d'une autre vie, vous aurez peut-être à en rabattre mille accessoires où la fantaisie religieuse des hommes s'est donné carrière. Chaque peuple a son paradis. On peut voir dans les *Lettres persanes* une peinture fort eujouée de la béatitude selon le Coran. Qu'importent ces nuances dans la sanction, si le fond même de l'idée demeure inaltérable en sa simplicité, si la racine qui console et qui réprime ne peut être atteinte par aucune élimination?

Section 12. — D'une révélation du vrai qui consiste dans l'instinct.

Tel est l'homme, fait pour la vérité, mais sujet à l'erreur, sans que cette infirmité détruise cette puissance; car l'erreur peut être évitée, reconnaissable qu'elle est, soit à l'absence, soit à l'usage vicieux des saines méthodes. En outre, elle n'atteint pas le fond des choses qui touchent à notre existence d'individu, sociale ou future, ces choses nous étant révélées par des instincts qui sont en nous les rayons de la réalité, et qui emportent notre foi comme notre obéissance.

Il faut considérer un peu le rôle des instincts dans

la destinée humaine. Il n'y a pas de grande chose parmi nous, — vie physique, perpétuation de l'espèce, lien social,— qui n'ait été confiée à l'impulsion des instincts. Je m'imagine que la société la plus pure et la plus intelligente ne vivrait pas huit jours de ses vertus et de ses combinaisons. « La nature, dit Kant, ayant donné à l'homme la raison et le libre arbitre, qui s'y fonde, c'était dès lors clairement indiquer comment elle entendait qu'il pourvût à sa destinée : il ne devait pas être guidé par l'instinct, ni muni et éclairé d'une connaissance innée ; mais il devait tout tirer de lui-même. » Rien ne ressemble moins que cet oracle aux faits dont nous avons le spectacle et la conscience. L'individu, l'espèce, la société, autant de choses voulues d'en haut apparemment, et qui ne relèvent pas uniquement de la raison. Tout cela subsiste par la grâce des instincts. Pourquoi n'aurions-nous pas également des instincts pour nous révéler la vérité nécessaire à la vie de l'esprit, lequel a besoin de règles, de sanction, de perspectives? C'est le service que nous rendent l'instinct moral et l'instinct religieux, où vous ne voyez pas la moindre trace d'induction ni de syllogisme, où l'homme ne fait que regarder en lui-même l'empreinte des choses, et ne tire absolument rien de son propre fonds par aucune opération de l'esprit.

Si vous croyez à ces entraînements physiques qui conservent et reproduisent l'humanité, pourquoi seriez-vous en défiance de certaines aspirations supérieures, tout aussi primitives, tout aussi instinctives?— Mais les premiers sont de beaucoup les plus impérieux ! — Oui, sans doute, parce qu'avant tout il

importe à l'homme de se conserver comme individu et comme espèce : c'est là le plus urgent. Pour revivre, ainsi que le promet l'instinct religieux, il faut commencer par vivre. Toutefois, cette conviction d'une autre vie est si naturelle au genre humain, qu'elle est spontanée, universelle, immémoriale. La preuve en est que les époques, les classes, les peuplades les moins réfléchies ont eu cette lueur, ce souci, au milieu de la vie la plus dure et la plus cuisante.

Quand j'insiste sur la valeur qui appartient aux leçons de l'instinct, ce n'est pas pour nier la vérité théorique, scientifique. Il est certain que l'induction et la déduction nous sont des moyens de connaître : avec ces méthodes, on atteint la vérité, c'est-à-dire telle chose utile ou nécessaire à notre existence, à notre destinée; mais, si la vérité doit être entendue de la sorte, les instincts physiques et moraux n'excellent pas moins que les sciences à nous l'enseigner. A ce compte, nous avons d'une part certaines facultés pour nous élever laborieusement à la vérité scientifique, pour conquérir en quelque sorte le luxe de la vie matérielle, par exemple toutes les applications de la vapeur et de l'électricité ; mais aussi bien nous en avons d'autres qui nous portent tout d'abord à la vérité, sans laquelle nous ne saurions vivre.

Si vous croyez aux idées induites ou déduites, pourquoi pas aux idées instinctives, quand les unes et les autres nous enseignent des vérités également utiles, également appropriées à notre nature ? Comment ! vous vous confiez au développement logique de certains principes, ou directement aperçus par

l'esprit, ou obtenus par l'observation, et vous entreriez en défiance contre des idées premières, immédiates, qui ont la même valeur éprouvée, qui vous rendent le même service que les déductions les plus légitimes! C'est-à-dire que vous auriez confiance dans les opérations de votre esprit et défiance des bases mêmes de votre esprit. Je ne vais pas pour cela vous proposer l'exemple de l'antique Égypte, où l'on adorait les animaux, parce qu'ils avaient, au lieu de la raison humaine, un instinct qui ne pouvait être que divin; ni l'exemple de l'Orient, où les fous sont en honneur, comme gardés et conduits par un dieu, étant incapables de se conduire eux-mêmes. Je réclame seulement une part de votre créance pour une part de vous-mêmes, telle que certaines vérités en dehors desquelles vous ne sauriez vivre, qui sont les lois de votre existence aussi bien que de votre esprit. Le monde est là tout entier, vous prêchant la confiance par son exemple. Vous voyez partout des êtres doués d'instincts selon leur nature, qui croient et obéissent à ces instincts, qui s'en trouvent bien, qui pratiquent ainsi la vérité faite pour eux, qui obtiennent ainsi leur véritable destinée... et l'homme serait le seul être qui aurait à se défier de l'un de ses instincts les plus intimes, l'instinct religieux! Vous me direz que ce sentiment dépasse en hauteur tous les instincts connus : oui, sans doute, mais pas plus que l'homme ne dépasse le reste de la création.

Voulez-vous que l'observation et l'induction soient nos seuls moyens de connaître? J'y consens, mais encore faut-il les appliquer à tout et non pas uniquement à la matière. Or, en observant l'humanité dans

son histoire, j'y trouve l'idée d'une autre vie. Voilà un premier fait d'expérience. Un second fait du même ordre est celui-ci : cette idée nous apparaît ; elle est simple et non déduite, non construite. Nous ne la faisons pas, elle se manifeste et opère en nous comme instinct. Ce dernier mot est considérable ; j'y trouve la preuve que cette idée est vraie par son analogie avec un ordre de notions et de mobiles qui ne nous trompent pas. Cette véracité des instincts est un troisième fait, expérimental comme les autres.

Or, de tous ces faits je puis tirer une conclusion, toujours, comme on va voir, dans les limites de l'observation et de l'induction, car le principe que j'invoque est la stabilité des lois de la nature. Ce principe signifie que ce qui se passe dans tel cas donné se passe de même dans un autre cas de même nature, que ce qui arrive aujourd'hui sous l'empire de certaines circonstances doit arriver demain, les circonstances n'ayant pas changé. Or, la véracité des instincts est une loi de la nature. Donc, l'idée d'une autre vie, qui a tous les caractères de l'instinct, est une idée vraie. Autrement, il faut admettre que les instincts, véridiques dans tous les cas, sont trompeurs dans ce cas particulier, et que cette loi de notre nature manque de la stabilité inhérente à toute loi naturelle.

Maintenant j'avoue qu'il faut jeter les yeux sur certaines objections secondaires, après avoir fait justice de celle qui attribuait l'erreur et le mensonge à notre nature, comme son élément, comme sa nécessité. On pourrait me dire par exemple que l'instinct religieux n'est pas à confondre avec les autres ins-

tincts; qu'il n'en a pas l'autorité, parce qu'il n'a pas pour lui le témoignage de l'expérience; que nous savons par expérience l'homme impossible en dehors de la société, la société impossible sans un organe public de la justice, la vie impossible sans certaines réfections qui l'entretiennent; — que nous pouvons constater par leurs effets le mérite des instincts, la réalité des choses et des actes où ils nous portent, mais que nul n'est revenu pour porter témoignage en faveur de l'instinct religieux et pour attester cette autre vie dont il est la promesse ou la menace.

Cette objection est spécieuse, et rien de plus. Que l'expérience en général confirme les instincts, cela est évident; mais l'expérience n'est pas ce qui les suscite en nous, ce qui détermine la foi et l'obéissance que nous y portons. Dites-moi donc un peu en vertu de quelle expérience l'enfant qui vient de naître prend le sein de sa mère? Pour peu qu'on y réfléchisse, on s'aperçoit qu'il en est ainsi des autres instincts; véridiques et utiles à l'homme, ce n'est pas pour cela qu'ils s'en font écouter: leur force est ailleurs, indépendante de l'utilité de ces instincts, de notre vérification. Ils seraient malfaisants qu'ils ne cesseraient pas d'être puissants et obéis. La preuve, c'est que nous en abusons volontiers, à notre grand préjudice; d'où il faut conclure que si tel instinct ne peut produire ce témoignage de l'expérience, nous n'avons pas pour cela un droit de suspicion et de défiance à son égard. L'instinct religieux en est là, non expérimenté sans doute, mais impérieux et vrai au même titre que les autres instincts.

Vous soupçonnez peut-être que nous avons l'idée d'une autre vie uniquement parce qu'elle est de nature à nous plaire. — C'est par là, dites-vous, qu'elle est spontanée, universelle, immémoriale parmi les hommes. — Mais prenez garde que le plaisir est le trait saillant qui constate les instincts, le signe de la vérité relative qui est en eux, la force gardienne et exécutive, pour ainsi dire, des fins auxquelles ils sont préposés. Il n'est point d'instinct sans cette garantie du plaisir, qui en assure l'exercice, et l'idée d'une autre vie est par là semblable à tous les instincts.

Pourquoi d'ailleurs une idée nous plaît-elle? Parce qu'elle ressemble à ce qui est. Comment le faux, c'est-à-dire le néant, aurait-il le don de nous plaire? La réalité est ce qui fait le charme des romans: nous ne pouvons prendre intérêt qu'à la réalité. Les aventures et les scènes les plus variées, les plus imprévues, ne nous attachent que par le théâtre humain où elles se déploient, par les sentiments humains, qui en sont les vrais personnages, les vraies catastrophes. Un roman purement fantastique serait illisible, en supposant qu'il fût possible. Milton a peint des diables d'un grand intérêt; mais il a commencé par les animer et les remplir de sentiments humains, de ceux qu'il connaissait le mieux. Peut-être avait-il vu des démagogues pareils à son Satan, une fortune que je lui envie! Toujours est-il que ce fond humain de sa fiction en a fait passer le merveilleux, le surnaturel, et il n'en est pas autrement soit de la *Divine Comédie*, soit de *Peau d'Ane*, qui charmait La Fontaine. Sans doute l'idée d'une

autre vie comporte sa part de roman. On pent imaginer une grande diversité de peines et de récompenses dans une autre vie; mais ce roman n'aurait rien d'agréable et même rien d'intelligible, si l'on ne portait en soi, comme un fond solide à l'épreuve de toutes les broderies, le sentiment de cet avenir, de cette réalité future.

Ainsi le plaisir inhérent à la notion d'une autre vie nous démontre et le caractère instinctif de cette notion et la réalité de ce qu'elle nous découvre, sa destination, son appropriation à notre nature. Toutefois nous avons dit, pour établir, pour reconnaître en nous cette notion comme un instinct révélateur, que cette notion était universelle et que le monde en avait toujours été possédé. Or pouvons-nous compter solidement sur cette base historique, sur ce point de fait? Des érudits, des voyageurs vont peut-être me dire que certains peuples anciens ou modernes, que certaines tribus de l'Australie et de l'Océanie n'offrent pas le moindre symptôme de cette croyance. Un savant qui n'a négligé aucune occasion de faire le tour du monde (il l'a fait jusqu'à trois fois) m'en a rapporté cette observation... avec laquelle il était peut-être parti.

Qu'on me permette de négliger les sauvages, assez difficiles à confesser. Puis-je croire qu'un étranger, un suspect, un ennemi, mettant pied à terre dans leur île, saura lire en eux et malgré eux, à cette profondeur, à travers l'obstacle des idiomes et des méfiances! Parlons plutôt des Juifs, où réside toute la délicatesse de ce sujet. Si les Juifs étaient capables de faire échec à pareille idée et de ruiner par

quelque grossièreté de doctrine tout ce qu'on vient d'établir sur cette base, on saurait que penser désormais de ces Sémites si vantés comme créateurs excellents de religions, comme inventeurs et propagateurs de théologies; mais le moyen d'admettre une telle incroyance de leur part? Quoi! ils auraient inventé trois religions, et ce commencement de toute religion leur serait étranger! Quoi! le christianisme, tout frémissant des promesses et des menaces d'une autre vie, n'en aurait rien trouvé dans le judaïsme, d'où il procède! Ce n'est pas ainsi vraiment que marchent les choses, et surtout les idées. La tradition, la continuité sont partout en même temps que le progrès. Ces raisons *a priori* sont ce qui me touche le plus; mais, si des arguments de texte vous semblaient préférables, il me suffirait de rappeler que Moïse défendait l'évocation des morts, ce qui prouve que, dans le dogme juif, les *morts* n'étaient pas *anéantis*. Le commandement de Moïse n'était, direz-vous, que pour combattre une superstition. Soit; mais la superstition même établit la croyance dont elle est l'excès et la perversion. Il existe là-dessus de grosses dissertations, et je pourrais citer tel livre fort bien fait [1] où l'on voit que Bossuet et Leibnitz croyaient reconnaître parmi les Juifs le dogme de l'immortalité de l'âme, qu'ils étaient même fort affirmatifs à cet égard. Faut-il d'ailleurs chercher si loin? Les Juifs étaient libres en cette grande affaire de la religion, où leur génie excellait et se passion-

[1] *De la vie future*, par M. Henri Martin, doyen de la Faculté de Rennes.

nait : cela explique tout. La religion se faisait parmi les Juifs comme une œuvre nationale, avec le concours de tous, dans la personne des prophètes, qui apparaissent comme les gardiens ou plutôt comme les interprètes progressifs de la loi, portés par la faveur populaire jusqu'à l'oreille des rois et des grands prêtres. Que dans cette liberté il y ait eu des doctrines successives et diverses, cela n'est pas bien surprenant. De là peut-être quelques doutes, quelques hérésies au sujet de la vie future ; mais l'hérésie d'une secte juive, pas plus que le panthéisme des Allemands, pas plus que le célibat des vestales, ne prouve rien contre les instincts naturels de l'humanité.

En tout ceci, vous n'avez pas encore vu certain argument qui se tire des prospérités du coquin, des disgrâces et même des souffrances de l'honnête homme : argument en faveur d'une autre vie, laquelle semble nécessaire pour corriger quelque part cette iniquité, cette anomalie terrestre. On n'a pas usé de cette preuve, parce qu'on n'en croit pas le premier mot, encore qu'on l'ait rencontrée dans un livre, l'*Idée de Dieu*, où l'élégance et la clarté sont portées à un point qui en fait des qualités du premier ordre, des qualités égales à l'invention et à la moquerie. On rend toute justice à ce beau sujet d'amplification, mais voilà tout. Que savez-vous en effet de ces prospérités et de ces souffrances? Vous ne savez que l'apparence, la surface, l'événement matériel ; mais le fond des choses ou plutôt des âmes, l'avez-vous pénétré? L'impression de l'événement, la manière dont il est reçu dans le for intérieur du patient ou

du triomphant, en tenez-vous compte? On dit que Jean Hus, du haut de son bûcher, s'écria, voyant approcher une vieille femme avec un fagot : *Sancta simplicitas!* Croyez-vous que l'on soit malheureux avec un tel secret de sérénité et de force d'âme? Je croirais plutôt que ce martyr ne sentit pas les flammes du bûcher, pas plus que le fakir ne sent les roues du char qui l'écrase, mais qui porte son idole. Comment admettre, pour le dire en passant, que ce qui domine le corps à ce point ait simplement la destinée du corps?

Laissons là l'histoire, direz-vous, et parlons un peu de ce qui se passe sous nos yeux, de ce monde actuel, où le bagne n'est que pour le malfaiteur vulgaire et maladroit, où d'ailleurs les intrigants, les roués, les coquins de certaine sorte ont si beau jeu et font si grande figure, où la boue de leur âme se change à vue d'œil en or et en pourpre. — Vous pourriez en dire long sur ce sujet et sur ce ton, sans que j'éprouvasse le besoin de vous interrompre. Toutefois, avant d'abonder dans votre sens et de répéter la malédiction de Brutus, je voudrais voir un peu ces grands vainqueurs, quand, leur journée finie, ils posent le masque et laissent tomber l'effort, la grimace qu'ils ont soutenue en public. Plaignez le miroir où apparaît leur véritable physionomie, où se reflète chaque soir une âme souillée, une vie de bouc et de chacal. Je ne réponds pas de leur insomnie. Ils dormiront peut-être : il n'est pas de remords que la fatigue n'endorme, et celle du rôle qu'ils soutiennent est terrible; mais il y a des heures lucides. Dieu vous garde du réveil qui les attend, quand

chaque matin ils apprennent comme une nouvelle l'infamie qui les a faits riches, grands, qualifiés aux yeux du monde.

Ainsi, pour croire à une autre vie, nous n'avons pas à regarder autour de nous, à considérer les apparences ridicules ou abominables de ce qui se passe, à raisonner enfin et à conclure. Cette perspective est en nous comme un article de foi inné, ou plutôt la chose s'est écrite, s'est empreinte en nous d'elle-même, comme il appartient aux choses qui existent en dehors de nous, mais qui ont des rapports nécessaires avec nous, et qui n'attendent pas, pour se faire connaître, les efforts, les avances de notre esprit.

Section 13. — Les révélations de l'instinct au sujet d'une autre vie sont plus sûres que celles de la raison.

Il est heureux que cette idée d'une autre vie vienne et se manifeste à nous de la sorte, autrement nous serions fort en peine d'y arriver. Si, au lieu de revivre en vertu d'une loi révélée par un instinct, nous revivons par la volonté d'un Dieu (qu'il s'agit avant tout d'atteindre et de constater par le raisonnement), ce circuit est sinueux, infranchissable peut-être. Ce n'est pas que notre raison n'ait en elle des principes puissants et lumineux; mais la portée absolue de ces principes, ontologique comme on dit en allemand, est révoquée en doute, ainsi qu'on le verra, par un scepticisme plein d'épines. En outre, quand on vien-

la balistique. Les langues nous fournissent l'insigne exemple d'une chose intelligente, ignorée d'elle-même et du sujet intelligent où elle s'accomplit; peut-être l'univers nous donne-t-il là un échantillon de ses lois les plus générales et le secret des formations universelles!... »

Ce n'est pas que l'on croie au panthéisme, il s'en faut de tout. On a souvenance au contraire, souvenance fort intime, d'une aventure d'esprit singulière, celle d'un jeune homme qui, dans sa plus vive jeunesse, dans les loisirs d'un été campagnard, voulut se faire des idées sur ce sujet. Or, avec la meilleure envie de se prouver à lui-même un Dieu personnel qui lui semblait un minimum de croyance désirable, s'étant bien pénétré des éclectiques ses maîtres et de quelques œuvres moins récentes, mais non moins réputées.... il arriva droit au panthéisme. Il y arriva, dis-je, mais il n'y crut pas: la nature de son esprit ou peut-être simplement l'éducation de son esprit y résistait d'une manière invincible. D'autres cependant pourraient y croire, et dans un temps où le scepticisme entame les principes les plus nécessaires, s'il existe une solution qui sache se passer de ces principes, et qui en retienne néanmoins toute la substance morale et terrifiante, cette solution vaut peut-être la peine d'être indiquée. C'est dans cet esprit qu'on a cru bien faire d'isoler et de relever entre toutes la notion d'une autre vie. On ne met pas en doute pour cela les autres croyances ; on ne voudrait pas dissoudre un atome de foi; on tient seulement à montrer la clarté supérieure et l'effet suffisant d'une notion plus simple, où il n'est besoin ni

d'une logique aussi chanceuse ni de principes aussi disputés que ceux dont nous venons de voir l'échec sous Clarke et Descartes.

Il faut considérer où en est la foi religieuse et même la foi philosophique : sans être bien timide, on s'alarmerait à moins. N'oublions pas que cette idée de cause, un des éléments de notre esprit, est présentée par toute une école de sceptiques fort accrédités comme particulière à notre esprit et dépourvue au dehors de toute autorité. C'est une croyance, disent-ils, qui s'impose à nous ; mais une croyance irrésistible n'est pas une vérité absolue : rien ne démontre dans le principe auquel nous avons foi un principe qui possède et gouverne toutes les existences, le fond et la règle nécessaire de toutes choses. Il n'est pas clair que, sur l'aile de notre croyance, nous puissions atteindre quoi que ce soit en dehors de nous, l'infini, par exemple. L'identité de ce que nous croyons et de ce qui est pourrait bien être une simple supposition, une pure illusion de notre esprit.

Tel est le doute de Kant, qui met à mal, j'en conviens, une infinité de croyances ; mais un de ses compatriotes, Henri Heine, s'est emporté devant ces ruines à un excès de lyrisme révoltant : il lui échappe de dire qu'Emmanuel Kant, « ce grand démolisseur dans le domaine de la pensée, surpassa de beaucoup en terrorisme Maximilien Robespierre. » Ce n'est pas tout, il use de l'apostrophe, et contre nous encore ! « A vrai dire, vous autres, Français, vous avez été doux et modérés, comparés à nous autres Allemands : vous n'avez pu tuer qu'un roi, et

encore vous fallut-il, en cette occasion, tambouriner, vociférer et trépigner à ébranler tout le globe. On fait réellement à Maximilien Robespierre trop d'honneur en le comparant à Emmanuel Kant. Maximilien Robespierre avait sans doute ses accès de destruction quand il était question de la royauté, et il se démenait d'une manière assez effrayante dans son épilepsie régicide; mais s'agissait-il de l'Être suprême, il essuyait l'écume qui blanchissait sa bouche, lavait se mains ensanglantées, sortait du tiroir son habit bleu des dimanches avec ses beaux boutons à miroir, et plantait une botte de fleurs devant son large gilet... Quant à la *Critique de la raison pure*, ce livre est le glaive qui tua en Allemagne le dieu des déistes. »

Cette jactance est insoutenable. Comme s'il dépendait du plus fin ou du plus hardi penseur de ruiner l'esprit humain, et d'attenter soit à son pain quotidien, soit à certaines perspectives encore plus vitales!... Vous pouvez bien dire à l'esprit humain qu'il ne contient dans sa faculté la plus haute, appelée *raison pure*, que des principes bornés à l'homme; vous pouvez lui dire encore, concédant l'immensité, l'universalité de ces principes, qu'ils sont stériles et logiquement improductifs d'un Dieu personnel; mais ne croyez pas l'avoir dépeuplé pour cela de toute croyance valable. S'il y a dans notre raison ou dans un coin quelconque de notre esprit une vue de l'avenir humain aussi spontanée que le sont toutes nos vues présentes, nous devons croire à ce témoignage, tout comme nous croyons à nous-mêmes, à ce qui nous entoure, à ce qui nous attire, et à ce qui nous

oblige, et qui nous est attesté de la même manière, car la spontanéité dans la perception est la marque du réel dans les choses : c'est la trace et l'effet des choses dans notre esprit; c'est le rapport de l'homme avec les choses, marqué où il doit l'être chez une créature pensante, c'est-à-dire dans sa pensée. La nature spontanée d'une perception se reconnaît à ces deux signes, qu'elle est simple et qu'elle est universelle. Ce qui est compliqué se déduit, se dérive et n'apparaît pas comme un trait de flamme. Ajoutons que ce qui est spontané peut seul être universel : l'idée acquise par un travail de l'intelligence varie selon les classes, les peuples et les époques, variables eux-mêmes sous le rapport intellectuel.

L'idée d'une vie future, avec tous ces caractères de l'instinct et de la vérité qui paraît dans les instincts, est une idée lumineuse : elle est de plus une idée forte, d'un effet puissant et varié, où tout est consolation, discipline, épouvante. A toute rigueur, on pourrait s'en tenir là; on pourrait se borner à cette *hypothèse nécessaire*, selon le mot de Laplace, ou plutôt à cette perception simple, impérieuse, nullement hypothétique, qui ne se laisse pas plus entamer par le scepticisme que le fait même de notre existence et de notre pensée, car elle en est partie intégrante et identique. « Le patriarche, disait Grimm, ne veut pas se départir du rémunérateur-vengeur. » Je ne vais pas à l'encontre de Voltaire ; mais le plus facile et le plus sûr est de reconnaître, parmi les lois qui gouvernent notre espèce, une loi de rémunération-vengeance par delà cette vie. Beaucoup pourraient être tentés de s'en tenir là, trou-

vant là l'essentiel, c'est-à-dire une assurance contre cette peine de mort, contre ce froid calice du néant dont les matérialistes menacent la personne humaine.

Chacun est en état de juger maintenant si le positivisme a le droit d'affirmer que nous ne pouvons rien savoir de notre fin et de notre origine. Cette impuissance, fût-elle notre fait, n'aurait pas raison de notre curiosité, de notre inquiétude sur ces grands sujets; mais il est certain que l'on n'en est pas là. Sans hypothèse, sans conjecture, nous lisons en nous-mêmes notre avenir, écrit avec les caractères de l'instinct, qui est le révélateur et l'instituteur éprouvé de notre espèce.

Le livre de M. Littré, nous l'avons dit, est une biographie autant qu'autre chose, et cette biographie paraîtra peut-être à beaucoup un accessoire dont on n'a que faire. A quoi bon, diront-ils, nous raconter la vie d'un savant, d'un inventeur? La vie d'un pareil homme, c'est sa pensée. M. Villemain nous parle quelque part de Gibbon quittant l'Angleterre pour aller vivre, c'est-à-dire pour aller lire à Lausanne. Cela est spirituel et d'un grand sens. On peut se demander, en effet, ce que devient la routine de l'existence parmi les aventures et les poursuites où s'acharne le penseur. Est-ce qu'il ne vit pas ailleurs que dans nos limites vulgaires de temps et d'espace? Qu'importe à celui dont le front touche les cieux ce qui se passe à ses pieds? S'il y regarde, ce sera pour en faire un objet d'art, et de son art, s'il vous plaît; l'argile où il s'embourbe deviendra entre

ses mains une figure de l'idéal où planent ses pensées. Poëte, il chantera son exil, sa pauvreté, comme Dante, comme Milton. Sa patrie est son aliment, c'est sa pensée. Ce n'est pas que j'admire précisément cette faculté poétique de chanter ce qu'on souffre. Je ne puis croire qu'ils souffrent beaucoup, qu'ils aient le don des émotions profondes, ces inspirés mélodieux de la douleur. Je trouve mauvais qu'ils s'en fassent une inspiration, qu'ils publient leur peine, et je les accuse de monter sur les planches, quand ils devraient être retirés au plus profond d'eux-mêmes, pour trouver dans leur douleur de quoi s'amender et se fortifier, de quoi agir enfin, ce qui est un devoir tout comme de chanter; mais ils n'ont peut-être en eux que du chant : il ne faut pas leur en demander davantage. Je veux bien les prendre pour sincères et admirer ce que je ne comprends pas. Soit; il y a des êtres ainsi faits qu'ils vivent dans leur pensée, dans leur imagination; rien ne monte jusqu'à eux de ce qui contrarie ou abat les autres hommes : ils laissent tomber ces misérables soucis tout comme le *Pensiero* de Michel-Ange laisse pendre un de ses bras; toute la vie de ce marbre est à la tête.

Passe pour un marbre, direz-vous; mais, après tout, il pouraait bien y avoir un homme sous le penseur. Le plus intellectuel, si haut qu'il monte, est à la chaîne de son corps; il est bien obligé çà et là de mettre pied à terre, où l'attendent quelquefois des furies qui brisent sa pensée, quelquefois *des muses fatales*, comme dit Corinne, pour la voiler et l'ensevelir. Il ne faudrait pas lui dire à ce moment comme

aux captives de Sion : *Chantez-nous donc un de ces cantiques...* encore moins, comme la sultane Schérazade : *Contez-nous donc une de ces histoires...* S'il était capable d'une telle mutilation sur lui-même que de vivre uniquement par le cerveau, je doute qu'il en fût plus grand écrivain, plus grand penseur. La vie ferait défaut à sa plume, le bon sens à ses idées, et ce n'est pas avec lui que vous auriez cette surprise qui ravissait Pascal, trouvant un homme où il attendait un auteur.

Ainsi il ne faut pas effacer et oublier l'homme dans le penseur, mais il ne faut pas non plus oublier l'influence de la pensée sur l'homme qui s'y consacre et qui méprise le reste. Cette considération (celle où je m'arrête décidément) m'est suggérée par un trait bizarre d'Auguste Comte. Quelques amis, Français ou étrangers, Anglais surtout, s'étant réunis pour lui assurer un subside pendant quelques années, Comte exprima l'espoir, l'intention de le toucher d'une manière permanente. Ce trait, je le répète, est singulier; mais je ne l'en blâme nullement, pas plus que je ne blâme tel illustre personnage de notre temps qui fait au public les confidences les plus désespérées. Que voulez-vous ? Ce qu'il demande, il l'a toujours méprisé ; il le demande sans plus de façon qu'il n'en mettait à le répandre, à le donner, pour dire la chose par son nom. Voltaire a bien senti dans un de ses héros cette grandeur, qui ne se dégrade pas là où s'abaisserait le commun des hommes. Ce héros, c'est Charles XII, réfugié après ses défaites sur les terres du Grand Seigneur, où il attire les armes du Moscovite. On lui offre mille bourses pour s'en aller,

il en demande deux mille. Accordées, il en demande trois mille... Voltaire explique tout par l'extrême générosité du héros, par son mépris de l'argent, qui l'empêchait de voir le côté étrange de ces demandes.

Donc M. Littré a bien fait de nous raconter la doctrine et la vie d'Auguste Comte. Nul, de par sa science, ne pouvait mieux parler d'un savant. Nul, avec sa droiture, ne pouvait mieux montrer sous tous ses aspects l'homme même qui fut son maître. Quant au style de cet écrit, je ne vais pas louer là-dessus un écrivain qui nous enseigne notre langue, qui lui élève un monument, et dont la forte plume n'a jamais failli aux plus grands sujets de la pensée humaine.

CHAPITRE III.

Matérialisme et spiritualisme.

I

La métaphysique a un attrait sans pareil, l'attrait des questions intéressantes et obscures, ou plutôt vitales et insolubles, celle-ci, par exemple : Mourons-nous tout entiers?

Tel est le charme de cet abîme que, pour l'avoir effleuré seulement, — à l'âge où l'on effleure tout sous le nom de classes, d'études, — on y revient sans cesse, quelquefois même on y reste à jamais, pris d'un vertige insatiable. Qui a bu à cette sombre fontaine (κρηνη μελανυδρος, comme dit Homère) y boira toujours, comme s'il pouvait s'y désaltérer.

Des esprits qui pourraient vaquer utilement à la chimie, à la géométrie, à la mécanique, n'ont de soins et de complaisance que pour la métaphysique. On pourrait leur appliquer ces mots d'un ancien : *Novi*

spiritus tibi magnos magis quam utiles. La moindre conjecture sur les questions d'outre-tombe a plus de prix pour eux que les démonstrations les plus achevées de la science. Il faut croire que l'attrait d'une question ne tient pas au degré de certitude dont elle est susceptible, mais à la transcendance de son objet. Il y aura toujours des esprits pour prendre plus de plaisir à l'étude des choses surnaturelles, surhumaines pour ainsi dire, qu'à la découverte et à la possession des biens ou même des vérités terrestres. La métaphysique, son nom le dit assez, c'est ce qui dépasse la nature visible et les choses de ce monde. Par quelque endroit qu'on l'aborde, — psychologie, morale, ou théodicée — c'est toujours pour en venir à quelque notion, à quelquo prévision sur ce qui arrive, sur ce qui commence quand nous finissons. L'homme est-il un être capable de mérite et de démérite? Y a-t-il un rémunérateur-vengeur? Quels sont les idées et les pouvoirs de notre esprit pour atteindre dans l'absolu la source de nos devoirs et l'existence de Dieu? Autant de questions dont l'intérêt commence au moment où nous sommes renvoyés devant notre juge naturel.

Que M. Taine le sache bien, c'est à ce point de vue et avec les préjugés de chacun au sujet d'une autre vie que sera jugé son livre *de l'Intelligence*. Ce livre est un traité sur une question que le monde étudie depuis trois mille ans environ, et qui n'en est pas plus résolue.

Cette question est proposée à tout homme, puisqu'elle contient le problème de la destinée, problème que tout homme vivant, même le plus pauvre de

biens et d'esprit, rencontre et contemple un jour ou l'autre, selon la remarque de Jouffroy. Pourquoi donc, malgré la transcendance de l'intérêt et la précision des termes, demeure-t-elle toujours l'écueil et la perdition des chercheurs? Cela tient à la nature de la questiou : il s'agit de savoir s'il y a autre chose en nous que ce qui se voit et ce qui se touche, si nous sommes d'une seule substance toute matérielle, ou s'il existe en nous, par delà cette matière, quelque principe de vie distinct et supérieur à toute dissolution. Remarquez tout d'abord l'énormité de l'entreprise : atteindre une substance qui échappe à nos sens, et un avenir dont personne ne revient. Vous me direz que les savants, les ignorants même, n'en font pas d'autres, que nul ne constate une loi ou même ne fait une remarque générale sans affirmer ce qu'il n'a pas vu, que tel est l'office de l'induction. — A merveille, mais l'induction s'appuie sur des faits sensibles pour en déterminer le sens, pour en reconnaître les lois. Le psychologue va plus loin quand, étudiant les événements de l'esprit qui ne se révèlent pas aux sens, il en recherce la cause pour savoir si cette cause dépasse l'ordre sensible, ou consiste simplement dans le jeu de l'appareil nerveux qui précède l'événement intellectuel. La première solution est indémontrable ; la seconde est répugnante : mais il est dans la nature de ces choses que la seconde solution fasse des progrès en constatant le rapport génératif entre la pensée et le cerveau.

En faveur de la solution immatérielle, beaucoup de philosophes et toutes les religions ont un préjugé véhément. Le monde s'écrie *à priori* qu'il n'y a rien

de commun entre la pensée d'Homère, de Socrate, de Newton, et la matière, organique ou non, qui nous entoure, et même qui nous compose. Toute une école, celle des spiritualistes, appuie et confirme ces préjugés par ses tentatives de démonstration. Mais il faut tenir compte d'une autre école qui croit y mieux voir, qui considère les hommes dans l'organe de leur pensée, dans les conditions matérielles et locales de leur intelligence. Cette école arrive à nier l'intelligence comme substance distincte, non-seulement parce qu'on ne voit pas cette substance, mais parce qu'elle est inutile, parce que le tissu bien étudié de nos opérations intellectuelles permet de croire à l'unité de substance. La pensée, dit M. Taine, n'est qu'un mouvement moléculaire. Qu'en sait-il? Comment peut-il reconnaître dans le jeu et la combinaison de certains organes un produit tel que la pensée? Si vous ne la voyez pas quand elle est produite, comment la verriez-vous se produisant? Il est vrai que je vois la production de la chaleur, sans voir la chaleur elle-même. Toutefois, remarquez bien ceci : j'aperçois un lien évident entre l'opération qui consiste à faire du feu et la chaleur qui en résulte. Quant à ma pensée, il en est tout autrement. Je n'aperçois nullement qu'elle sorte d'une opération organique, et je ne puis même, par aucun effort d'esprit, reconnaître un lien logique, une relation de cause à effet entre cette opération dûment décrite par les physiologistes et la pensée elle-même.

Non, jamais je ne comprendrai que tel ébranlement nerveux, même décrit dans tous ses détails, puisse engendrer mon horreur, mon dégoût, mon

intervention devant une scène de violence ! Il y a quelque chose en moi pour m'indigner en pareil cas, quelque chose qui n'est pas la condition organique dont vous faites l'exposé, pas plus que ma main, quand elle se lève et frappe, n'est la cause du coup porté. Des outils et des instruments tout cela... pas davantage, dont la force motrice est ailleurs, *in excelsis*...

M. Taine emploie et fait valoir tous les travaux de la physiologie moderne, qui ont détaillé et analysé l'œuvre du corps dans le phénomène de la pensée. Permis à lui de localiser au plus près telle perception, telle sensation ; mais aussi bien il lui est défendu de prendre le lieu et l'organe de la pensée pour la puissance même qui fait penser. Il ne faut pas pour cela le traiter de Condillac. Pour lui, toutes les idées humaines ne sont pas des sensations transformées. L'idée et la sensation ont, à ses yeux, la même origine, mais non la même nature. M. Taine ne va pas non plus jusqu'à nier l'activé du *moi*, laquelle disparaît dans la théorie de Condillac, où le moi est quelque chose de passif, rien qu'un théâtre et un récipient de sensations transformées. Infiniment plus large, M. Taine admet en nous la *spontanéité des centres nerveux*. Nous voilà actifs du coup, sans que cela tire à conséquence pour notre immatérialité, notre immortalité, etc. Cette conséquence, en effet, M. Taine ne veut pas en entendre parler.

Il n'est pas un positiviste ; il n'est pas d'une école où l'on professe l'ignorance sur l'origine et sur la fin des choses, où l'on croit uniquement à celles qui sont démontrées par l'observation, avec cette consé-

quence que l'on émet des doutes, mais nullement des négations, des contradictions sur ce que l'expérience n'atteint pas. M. Taine est un pur matérialiste. Pour lui, l'origine de la pensée, c'est la matière, et la fin de la pensée est cette dissolution matérielle qui s'appelle la mort. « Vous affirmez ce que vous ne savez pas, » disent les positivistes aux spiritualistes. Vous affirmez ce qui n'est pas, dit M. Taine à ces derniers. « L'homme est matière, et retourne à la matière. »

Ce n'est pas, j'ai hâte de le reconnaître, que M. Taine dise tout à fait cela. Mais enfin il traite la pensée de mouvement moléculaire : de sorte qu'à ses yeux l'homme est une molécule *parte meliore sui*, ce qui confine à la matière de fort près. En tout cas, l'homme, à ses yeux, n'a pas un avenir d'esprit, surtout un avenir immortel. L'homme n'est pas, l'homme n'a rien de substantiel, rien d'une substance individuelle et durable. C'est un groupe de sensations fugitives et accidentelles, une série de vicissitudes livrée au jeu de certaines forces. Cette hypothèse qui nie la substance est fort distincte de l'hypothèse où la matière est unique ; mais elle n'est pas plus consolante. Que tout au monde soit matière ou que le monde soit uniquement un composé de forces, la conclusion est la même au sujet du *moi*, de sa substance, de sa durée. Vous pensez peut-être aux découvertes de Newton, au théâtre de Sophocle et de Corneille, à l'éloquence des cités antiques et de la chaire chrétienne, à ces ailes ravissantes qui transportent les saints et les héros, à ces langues de feu qui descendent sur l'artiste et le penseur. Et

l'homme, à tous ces titres, vous paraît un être qui surpasse la matière, une puissance nouvelle ayant devant elle l'éternité. Mais distinguons, s'il vous plaît, et ne vous pressez pas tant de revêtir l'infini. Il est vrai que la raison dans l'homme est un attribut purement humain, qui n'avait pas encore paru dans le reste de la création. Mais qui vous autorise à tirer de là l'immatérialité humaine ? J'aimerais autant dire que l'animal est immatériel par toutes les supériorités qui le distinguent de la plante, et que la plante elle-même a ce caractère, s'élevant comme elle fait au-dessus du simple minéral. La matière est arrivée dans l'homme à des perfectionnements, à des acquisitions nouvelles et inouïes, sans cesser pour cela d'être matière. De l'homme à l'éléphant la distance est grande, mais pas plus grande que de l'éléphant à ces feux liquides qui flottaient jadis dans l'espace et qui furent, dit-on, la première manière de l'être, la première figure de l'univers. Matière partout : d'abord se faisant froide, solide et minérale, puis végétale, puis animale, puis humaine.

Vous avez l'idée de l'infini, mais n'en soyez pas plus fier. C'est une maladie de votre esprit, qui ne peut s'empêcher de concevoir un nombre après un autre nombre, un espace après un autre espace, un temps après un autre temps, qui ne peut se borner dans cette ascension... Mais cette ascension ne vous mène à rien. Voilà notre idée de l'infini, et cela procède de ce qu'on pourrait bien appeler une infirmité, une incontinence de l'esprit.

Parlons maintenant de l'éternité, ajoute M. Taine ; vous la réclamez comme le don et l'attribut de votre

puissante nature, comme le droit inné d'un Titan. Mais alors, pourquoi donc avez-vous eu un commencement? Pourquoi n'avez-vous par l'éternité derrière vous? Puisque vous avez commencé, pourquoi ne cesseriez-vous pas? Quel mal ferait à l'ensemble et à l'harmonie des choses universelles la disparition d'un être dont elles se sont passées si longtemps? Et cet être lui-même, cet échappé du néant, je ne vois pas quel droit il aurait de se plaindre en y rentrant. Dites-moi donc un peu comment cet éphémère aurait acquis, pendant sa courte apparition, des droits à l'éternité. Des recompenses éternelles, pas plus que des peines éternelles, ne sont faites pour lui : il n'a pas eu le temps de les mériter.

Faites bien attention, s'il vous plaît, à certaines choses que voici : la nature de l'homme, qui est méchant ou du moins égoïste; sa condition, qui est misérable ; sa vie, qui est pleine de calamités, de piéges, de déceptions amères. N'y voyant pas autre chose, on ne comprend rien à cette éternelle emphase des religions, des spiritualismes des Socrate, des saint Augustin, qui ont pris ce dernier échantillon des êtres pour l'avénement d'un règne nouveau parmi la création, pour je ne sais quel chef-d'œuvre qui ne pouvait finir, une fois mis au monde ; qui devait éternellement exercer les miséricordes ou les colères divines. Nos sens nous font des illusions qui ne tardent pas à être reconnues ; mais il appartient à notre esprit de créer et d'entretenir sur lui-même des illusions et des rodomontades incorrigibles. C'est l'œuvre où excellent les religions et les philosophies. Il ne vous échappera pas combien reparaît en ceci même la

partie basse de notre nature, l'égoïsme, la matière, si vous aimez mieux. Il n'y a pas un dogme religieux, pas un principe philosophique, qui ne flatte en nous la source des pires actions, c'est-à-dire l'égoïsme, par les récompenses proposées à la vertu. Et vous voulez que cet être fait pour lui-même, préposé et borné à sa conservation, à son bonheur ; qui ne parvient, quand il atteint sa plus grande hauteur, qu'à la notion et à la poursuite d'un bonheur plus complet.... soit un être éternel, entrant dès qu'il apparaît dans le concert et l'immensité des choses nécessaires, et s'imposant à l'ordre universel au point d'en faire à jamais partie!

II

Ceci est un des points de vue généraux du matérialisme ; mais je voudrais expliquer comment certaines choses toutes modernes, — le spleen, la démocratie, la science, — nous acheminent sensiblement au matérialisme.

Il y a dans le courant de l'esprit moderne quelque chose de très-reconnaissable : je veux parler de cette plainte croissante contre la destinée humaine qui fait et inspire les Manfred, les René, les Obermann. A la pitié que les hommes eurent toujours d'eux-mêmes ajoutez le mépris, et vous avez toute une littérature éplorée, mélancolique, satanique même dans la bouche de Méphistophélès. Plus vont les hommes, plus ils se tiennent pour misérables et

ignobles. Je n'apprécie pas, j'expose, reconnaissant ici avec un certain critique (pas moins que Sainte-Beuve) un trait frappant de l'esprit moderne, une aggravation sensible de Job et de Jérémie. Où l'homme excelle aujourd'hui, prenant la parole sur lui-même, c'est à se diffamer. On dirait une découverte. C'est qu'en effet il y a une nouvelle raison pour fortifier et autoriser en lui ce sentiment, ce langage. Les anciens ne l'avaient pas, parce que, aux yeux de Platon, les esclaves n'étaient pas des hommes. Il était permis aux anciens d'attribuer à l'esclave tous les sentiments vils, de même qu'ils attribuaient aux faunes et aux satyres les instincts grossiers et sensuels. Plus tard on a pu croire, quand les hommes étaient encore au régime des castes, qu'ils étaient dépravés presque tous par cet abaissement; que les créatures étaient bonnes, mais les lois mauvaises, oppressives et seules coupables de cette dégradation. Aujourd'hui pareille illusion n'est plus permise. Les lois sont changées : ni castes, ni esclavage; du droit pour tout le monde. Cela entendu, ou plutôt réalisé, si le monde continue à offrir un spectacle de misères, de noirceurs, de turpitudes, de malices, il faut en conclure que le monde est mal peuplé, mal habité, qu'il est le séjour d'une espèce basse et méchante. Délivré des anciennes tyrannies, soustrait à la vieille ligue des augures et des patriciens, allégé de ce qui avilissait l'esclave jusque dans son âme, d'où vient donc qu'il ne ressente pas autrement le bienfait de cet affranchissement? Les hommes ont désormais tout ce qu'ils peuvent souhaiter d'émancipation; ils ont touché l'extrême limite des déchaînements. Qu'attendent-

ils encore pour se déployer dans toute la richesse de leur nature, dans toute la variété de leurs dons, comme dit Guillaume de Humboldt, ce puissant apôtre de l'individualité? Pourquoi donc ne s'élèvent-ils toujours qu'à des idées basses ? Pourquoi ne se distinguent-ils toujours que par des motifs vulgaires? Des droits nouveaux sont entre leurs mains ; pourquoi l'abus, la violence, l'excès, empoisonnent-ils cet avénement d'une puissance si légitime ? Si les hommes relevés de la sorte ne peuvent se tenir debout, c'est qu'ils ont du vice originel, de la defaillance innée. Voyez donc quel usage ils font de la presse! mais aussi bien quel usage ferait de son pouvoir tel gouvernement non retenu par la presse ! De tout cela confusément senti, une conviction est née, obscure et puissante, sur le peu que valent les hommes. Les illusions tombent, les flatteries s'évanouissent, et cette carcasse, dûment essayée à toute les allures, sous des lois nouvelles, sous des régimes divers, a laissé voir l'irrémédiable pauvreté de ses ressorts.

De sorte que l'on hésite à dire avec la religion, avec Socrate, que l'homme est immortel, qu'il vivra sans fin, qu'il est promis à d'éternelles destinées. C'est bien long ponr si peu de chose. L'hypothèse paraît peu probable et même peu tentante. Quoi! tout ne finit pas avec la mort ! Encore de la vie après celle-ci ! Ma foi non, j'en ai assez, me disait dernièrement, avec l'amertume la plus vraie dont j'aie été témoin, un matérialiste de fraîche date, un déiste corrigé et dégoûté, non par M. Taine, non par M. Littré, non par M. Buchner, mais par la vie, par la dureté du pèlerinage, par le besoin d'en finir avec

tout ce qui ressemble à cette pitoyable aventure.

Ainsi la mélancolie et la démocratie nous conduisent aujourd'hui au matérialisme. L'homme diminue à vue d'œil dans sa propre estime. Cela vient de ce qu'il se connaît mieux ; de ce qu'il a le sentiment des vices et des misères qui lui restent dans la cité nouvelle, laquelle ne l'opprime plus, ne le dégrade plus, où il ne peut accuser que lui-même de sa malice et de son impuissance, au lieu de s'en prendre, comme il faisait, aux anciens pouvoirs évanouis à jamais. Il suit de là que le matérialisme trouve des disciples très-faciles à convaincre. Pourquoi cette pauvre créature que nous sommes, serait-elle au-dessus de la matière ; si voisine de l'animal par les endroits que vous savez, pourquoi en différerait-elle comme un Prométhée, comme un dieu, par le privilége de durer à jamais ? Pourquoi l'individu humain, tel que nous le connaissons, serait-il une monade exemplaire, victorieuse du temps et digne de prolonger à travers la durée infinie sa structure d'animal, ses impulsions d'animal ? Comment ! l'homme a des bornes qui apparaissent de toutes parts, des bornes persistantes parmi des changements qui devaient tout agrandir, tout exalter en lui.... et cet être n'aurait pas de bornes dans sa durée ! il serait infini dans le temps et remplirait de ses vices, de ses appétits ou du traitement qu'ils lui ont valu, l'éternité elle même!!!

Quelques-uns vous diront que la démocratie est une déviation de l'humanité, que toute grandeur y est de trop, que c'est le monde livré aux médiocres, et que l'humanité montre bien par là qu'elle est inca-

pable d'élever son type et sa destinée. Est-ce la voie naturelle de l'humanité? Peut-être bien. Alors tant pis pour elle; car elle y perd la chance et le fruit des loisirs féconds, les œuvres d'esprit, les existences intellectuelles, qui sont les instruments du progrès. Elle se juge elle-même, elle se toise au plus bas et s'arrête à jamais.

En parlant ainsi politique, je ne m'écarte pas de mon sujet. Il faut de grands hommes, de grands spectacles, pour que le monde ait de grandes croyances sur lui-même. Rappelez-vous que le *Phédon* éclata, et revendiqua pour la première fois l'immortalité de l'âme, à cette splendide époque de la Grèce où s'accumulèrent, en un siècle et demi, tant de héros, de victoires, d'épopées. Mais la société moderne exclut les grands hommes, elle s'en passe tout au moins, et c'est pourquoi le monde s'achemine grand train vers le matérialisme. La matière lui suffit de reste pour lui expliquer ce qu'il est, ce qu'il vaut et ce qui l'attend.

Cependant, direz-vous, tout en nous n'est pas égoïsme et malice. Non sans doute; nous sommes plus compliqués que cela.

La nature fait sur nous un double travail, qui est de nous remplir d'illusions, ensuite de rectifier en nous ces illusions. C'est ainsi qu'elle opère en ce qui touche nos connaissances. Son procédé est tout pareil en ce qui touche notre volonté, notre sociabilité, nos relations d'homme et de citoyen. Elle nous remplit d'égoïsme pour nous conserver; puis elle corrige et tempère cet égoïsme pour nous faire vivre en société. Les artifices dont elle use à cette fin,

peuvent se classer ainsi : conscience de l'individu, gouvernement, opinion publique, éducation, histoire. Or, remarquez bien ceci, à propos des temps modernes : la démocratie déchaîne l'individu, enchaîne et borne les gouvernements, néglige l'éducation, enseigne à peine l'histoire et ne l'écrit pas du tout, n'en fournit pas même la matière. Écrivez donc l'histoire d'une ruche, d'une fourmilière.

Mais la science ! Comment donc la science aurait-elle pour effet, ainsi que nous le pressentions tout à l'heure, d'enseigner aux hommes le matérialisme ? N'est-elle pas par ses découvertes une démonstration de l'esprit et de toutes ses puissances ? Ceci, répondrai-je, n'est que la surface du sujet. Il nous reste à voir le caractère des découvertes et des procédés scientifiques. Sous ce rapport, la physiologie la plus perfectionnée n'est pas ce qui me frappe ; je n'en suis nullement touché ni intimidé. Selon moi, elle ne prouve rien, ne découvre rien contre l'esprit comme substance distincte de la matière. Ce qui échappe par sa nature aux démonstrations du spiritualiste n'échappe pas moins, par cela même, aux négations du matérialiste. Peu m'importe que tel mécanisme concoure à la production de la pensée, en soit même la condition locale et nécessaire ; la cause de la pensée est tout autre chose peut-être, et si je ne puis l'affirmer, vous ne pouvez le nier. Autant vaudrait dire que la cause de la chaleur est dans la cheminée, dans le bois, dans le soufflet : tout cela est nécessaire à la production du calorique, mais ne constitue pas le calorique.

Mais la science pourrait bien attaquer l'homme à

d'autres endroits et le diminuer par d'autres procédés, par d'autres observations. L'homme, dit-elle, n'a pas de libre arbitre ; l'homme obéit dans chacun de ses actes à des motifs qui déterminent sa conduite, et ces motifs il ne les choisit pas. Dans l'histoire naturelle, dans l'histoire des sociétés, dans l'histoire des langues, la science découvre que toutes choses sont dépendantes les unes des autres. Rien n'arrive qui n'ait un précédent et qui n'en procède. La continuité est la loi des êtres, des événements, du langage. Il y a une généalogie dans la formation des langues, dans la série des êtres et dans les faits qui composent l'histoire. Croyez-vous qu'un mot français puisse venir du grec en ligne droite ? Nullement, la chose est impossible ; l'assonance qui vous frappe est un pur hasard ; un mot français ne peut venir du grec qu'en passant par le latin. Quant à l'histoire, étudiez-la de près, et vous n'y verrez pas de caprices. Les faits sortent les uns des autres, dûment amenés et préparés. Une domination nouvelle, ou même simplement une incrimination nouvelle ne s'improvise pas, ne s'impose pas : ici apparaît ce qu'on appelle la puissance des mœurs, des traditions. Ce dernier mot n'a besoin que d'être élargi pour exprimer toute la vérité. Au lieu de tradition, dites continuité. Telle est une des lois les plus certaines du monde physique et moral. Comment l'individu ferait-il exception à cette loi qui régit évidemment les sociétés elles-mêmes ? Comment aurait-il sur ses actes un pouvoir initial et souverain qu'une société n'a pas sur ses lois ? L'homme trouve autour de lui, dans son éducation qu'il ne s'est pas donnée,

dans son milieu qu'il n'a pas fait, dans l'opinion publique qui préexistait, dans le poids des événements qui ne viennent pas de lui, il trouve, dis-je, dans tout cela des motifs de sa conduite; l'ensemble des choses constitue l'antécédent d'où résulte chacun de ses actes. Cette puissance de l'antécédent apparaît ici comme en tout phénomène naturel, et n'est pas moins déterminante, pas moins impérieuse. Vous êtes chrétien pour être né en France, tout comme, né en Turquie, vous seriez mahométan. Et ce grand effet nous donne la mesure d'une cause qui doit se faire sentir à plus forte raison dans les petits effets. Ceci n'est pas précisément la doctrine du fatalisme, mais celle du déterminisme. Sous l'une comme sous l'autre de ces appellations, on ne distingue pas bien ce qui reste d'un être libre et immatériel.

Vous voyez comme la société moderne arrive avec ensemble à des pensées qui l'inclinent et la tournent au matérialisme, qui même y précipitent quelques esprits malgré eux. Vous avez d'abord les vicissitudes, les révolutions, où les hommes se sentent plus instables et plus petits que jamais, roulés qu'ils sont par les événements. L'un prend le chemin de l'Amérique et compose ce chapitre des Natchez qui s'appelle René. D'autres écrivent Werter, écrivent Obermann, écrivent enfin comme lord Byron, comme Alfred de Musset, comme Lamartine. Ne prenez pas cela pour de l'ennui, qui est le sentiment et l'effet de la supériorité : c'est tout autre chose; c'est de la tristesse, c'est-à-dire de l'écrasement.

La mélancolie coule à pleins bords comme la démocratie, et concourt avec elle à donner aux

hommes une triste idée d'eux-mêmes, de leurs destinées, de leurs semblables. Et les hommes arrivent à ce dégoût, à cette malveillance, alors justement que triomphent les idées les plus nobles, les événements les plus inouïs, qui semblaient attendre le genre humain pour l'adoucir et l'exalter.

Ce n'est pas tout : à côté des événements qui lui font plus de misère, à côté des institutions qui lui laissent toute sa malice, voilà quelque chose comme la science, qui le classe parmi les molécules, qui le soumet jusque dans son esprit à des nécessités, à des préordinations invincibles. Je me demande ce qui peut rester à l'homme pour s'estimer un être supérieur et pour rêver un avenir supérieur, alors que tout le rapetisse et le dégrade à ses yeux, jusqu'aux progrès politiques, jusqu'aux progrès scientifiques. « Quand il s'élève, disait Pascal, je l'abaisse; quand il s'abat, je le relève. » Mais par où le prendre aujourd'hui qu'il s'écroule de toutes parts, pour lui trouver un grand côté, et lui refaire un orgueil? Évidemment il y a quelque chose de changé depuis Pascal; il y a peut-être un progrès vers la vérité, mais une triste vérité, dont le dernier mot est celui-ci: « Quittez le long espoir et les vastes pensées. »

C'est M. Taine que nous venons d'entendre, ou, si ce n'est lui, c'est du moins un exposé matérialiste qui répond, qui fait suite à ses principes de psychologie et de physiologie. Car il faut remarquer que M. Taine procède par voie d'analyse, non-seulement psychologique, mais physiologique. Cela est nouveau en philosophie. Au fait, comment Bacon ou Descartes auraient-ils fait emploi d'une science qui

n'existait pas avant Bichat ? Nous verrons tout à l'heure si cette nouveauté éclaire et résout quelque chose.

Mais, avant tout, il est une critique que je me permets d'adresser à M. Taine. Se servant de la physiologie pour étudier la substance et les choses essentielles ou auxiliaires de la pensée humaine, pourquoi ne fait-il pas usage à cette fin d'une autre science également nouvelle, la philosophie de l'histoire ? Cette voie en vaut bien une autre pour arriver à connaître l'homme en ce qui constitue le règne humain, c'est-à-dire la pensée et la volonté. Évidemment on apprend quelque chose sur l'homme à regarder vivre l'humanité successive, à considérer ses œuvres et ses fruits. C'est ce que nous montre la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire la conduite des hommes étudiée dans ses caractères politiques, dans ses enchaînements et ses effets collectifs. D'un être sociable on ne sait rien, quand on l'étudie isolément, individuellement, quand on l'abstrait de l'ensemble qui lui est nécessaire. Faites donc la monographie d'un poisson hors de l'eau ! Or, en ce domaine, l'homme vous apparaît non plus comme un individu égoïste et comme un animal de proie, mais comme un être uni à d'autres êtres par une idée commune de droit, et consacrant ce lien par la création de l'organe du droit, qui est l'État, la cité, les pouvoirs publics. Si vous étudiez les hommes dans cette fonction pour ainsi dire et par ce côté, qui vous semble peut-être extérieur, vous verrez plus distinctement, au moyen d'une observation

répandue sur les masses, sur les siècles, sur les espaces, comment se comporte l'espèce que nous sommes, comment l'individu se relève dans l'espèce, ce qu'il vaut intrinsèquement, d'après la valeur de l'ensemble dont il est l'élément constitutif. Il ne peut y avoir dans le tout que ce qui préexistait dans les parties. Or, vous apercevrez comment telle loi, exécutée par nous, révèle une espèce supérieure et dément cette unité de substance, ou plutôt cet arrêt de matérialité qui nous confond avec le reste de la création. J'indique seulement la loi du progrès, une loi qui n'a rien de commun avec les lois naturelles, ni permanence, ni périodicité, ni infaillibilité; révélant, par ce qu'elle a d'incertain et de capricieux, un être libre et incalculable, un être qui ne s'enchaîne pas, qui ne se prévoit pas, qui échappe aux nécessités maîtresses de la matière. Voulez-vous connaître l'homme, prenez plutôt la philosophie de l'histoire que la physiologie; car, dans l'histoire, l'homme a de l'espace et du temps pour montrer ce qu'il est, pour créer un ensemble à son image où l'on voit ce que vaut chacun par la valeur de tous. Quant à la physiologie, vous aurez beau diviser le cerveau en hémisphères et en compartiments, vérifier et localiser les attributs du système nerveux, montrer partout que le corps est nécessaire à la pensée.... cela ne prouve rien. On sait bien que, pour penser, il faut vivre; mais la question est de savoir si la vie organique est la condition locale, théâtrale en quelque sorte, de la pensée, ou si elle en est la cause, la condition efficiente et génératrice. Or, cette cause, je crois l'apercevoir au-dessus de la matière, aperce-

vant dans la conduite collective et successive des êtres pensants une liberté, une initiative souveraine de faits et d'habitudes qui ne paraissent nulle part dans la matière, qui non-seulement la dominent, mais l'excluent. C'est pourquoi le secret de l'homme est surtout dans les sociétés humaines et dans leur histoire. Il ne peut y avoir dans une machine que ce qui préexistait dans les pièces de la machine. Quand je vois des êtres différant des autres êtres par ce que nous appelons tous la pensée, se montrer capables de modifier leur milieu physique et politique, capables d'améliorer leurs lois et de s'améliorer eux-mêmes (car l'adoucissement des mœurs n'est pas douteux); quand je les vois seuls au monde déployer cette aptitude, je ne puis m'empêcher de croire, devant cette puissance d'effets, à une cause qui n'est pas la matière. Ici éclate un ordre de faits non-seulement supérieur, mais contradictoire à tous les cas, à tous les échantillons de matière connue et organisée.

Ainsi, on ne voit pas tout ce qui est humain quand on ne voit que l'individu, quand on se borne à l'étudier par la psychologie et la physiologie, quand on ne le considère pas dans l'état social, qui est son atmosphère. Tandis qu'en général les milieux font les êtres, l'homme est un être qui fait son milieu : c'est à cette œuvre capitale qu'il faut le voir et le juger : sa nature y paraîtra tout entière, et vous ne pouvez la chercher ailleurs.

III

En dehors de toute considération sociale et historique, voici comment le livre de l'*Intelligence* explique l'homme, la nature et Dieu. — Ici vous m'arrêtez: il vous semble peut-être que ce livre, intitulé comme il l'est, ne nous doit pas, ne nous promet pas tant de choses qu'une encyclopédie, qu'une philosophie universelle, que le dernier mot de la science sur toutes choses. On peut faire un livre fort honnête de psychologie sans se démener et se déployer de la sorte. Exemple : l'école écossaise.

Vous oubliez que M. Taine n'est pas un Écossais. M. Taine a l'honneur de l'esprit français à soutenir, qui passe pour audacieux et transcendant. Il a surtout son propre esprit, qui est d'une étendue et d'une curiosité peu communes. Je maintiens d'ailleurs que ce sujet de l'*Intelligence* touche à tout. L'intelligence de quoi ? en qui ? jusqu'où ? Je vous défie bien, répondant à ceci, de ne pas me dépeindre cet être au sommet duquel apparaît l'intelligence, et qui est lui-même au sommet des êtres. Vous avez à me montrer le concours de ses organes corporels à la fonction de l'intelligence, le reflet des choses extérieures dans le miroir actif et attractif de l'intelligence, l'essence ou l'apparence des choses atteintes ou scrutées par l'action et la portée de l'intelligence. Vous voyez bien qu'il faut parler de tout en parlant de l'homme intellectuel, parce qu'il n'est rien qui

n'entre dans sa composition, pas même la matière, — rien qui échappe à sa réverbération, pas même le Cosmos, les nébuleuses ou les filantes, — rien qui se dérobe à son ascension, pas même l'infini. Ainsi, tout métaphysicien qui se respecte a devant lui cette triple étude: Dieu, la nature et l'homme. Au surplus, vous pouvez voir dans le drame de *Faust* un étudiant allemand qui a mis ces trois mots en tête de son album, et qui reçoit les sincères compliments de Méphistophélès sur l'étendue et la précision de son plan d'études.

Nous redirons plus tard, et nous en avons déjà indiqué quelque chose, en quoi Méphistophélès et l'étudiant nous paraissent très-fautifs, très-bornés, pour avoir oublié une quatrième chose, comme la société, qui fait partie de l'homme, qui seule est capable d'expliquer l'homme. Nous attaquerons à ce sujet non-seulement le personnage de Faust, malgré sa célèbre subtilité; non-seulement M. Taine, qui est également des mieux doués, mais la métaphysique elle-même, qui manque d'étendue, qui use de voiles, de réticences, d'omissions, qui étudie l'homme en l'air, dans des espaces, dans une solitude où on ne l'a jamais vu, enfin comme on l'étudiait il y a deux mille ans, alors que l'humanité n'avait pas encore d'histoire et avait encore des esclaves (notez ces deux points-ci). En attendant, il faut voir comment M. Taine se débrouille dans les limites, très-reculées après tout, du sujet qu'il embrasse.

Simple est son explication. Il n'y a rien, pas de substance, pas de causes. Il n'y a que des faits, des

accidents, des phénomènes. Ce qui constitue un être distinct, c'est une série distincte de ces contingences. Qu'est-ce donc que l'homme, direz-vous ? Un groupe de sensations successives, un théâtre élu par les choses du dehors pour y laisser des images qui paraissent, disparaissent, reparaissent et constituent par leur jeu, par leurs combinaisons, ce que l'on appelle l'intelligence humaine, sans en excepter les idées générales. Remarquez en passant comme ceci est bizarre : des idées, c'est-à-dire des abstractions identiques à des images !

Mais passons, sauf à y revenir. Cela entendu, vous allez me demander quelles sont ces choses du dehors, qui déterminent dans l'homme la sensation. Ce sont des corps ; mais ces corps n'ont pas plus de substance que l'homme. Les corps sont des possibilités de sensations et constituent un système de forces. Telle est, dit M. Taine, la conception des plus profonds physiciens. Des forces diverses qui, sous diverses conditions, provoquent en nous des sensations diverses : voilà les corps par rapport à nous et à tout être comme nous. Maintenant le corps, considéré en lui-même et de plus près, est un groupe de tendances au mouvement ou de mouvements distincts en train de s'accomplir. Quant à l'homme, ajoutez qu'il est un groupe ou série de tendances à nommer, à généraliser, à parler, ce qui constitue l'intelligence humaine.

L'étendue et la continuité des corps ne sont que des illusions ; et, de fait, les physiciens arrivent à concevoir les atomes, s'ils existent, comme séparés par des intervalles énormes, en sorte que, dans une

surface qui nous paraît continue, le vide l'emporte de beaucoup sur le plein. Plus profondément encore, ils définissent le corps comme un système de points mathématiques par rapport auxquels les effets croissent ou décroissent selon la distance.

Remarquez bien ce qui individualise les hommes ou les corps dans toutes ces définitions: c'est uniquement ce groupe distinct, cette série distincte de tendances. Voilà le maximum de l'être. Le groupe représente des choses contiguës dans l'espace, la série représente des choses contiguës dans le temps. Ce groupe-série peut se reconnaître, s'isoler... Voilà l'individu, voilà tout ce qui existe de substance, et qui est marqué par le mot *distinct*. Eh bien! étant donné cet évanouissement de la substance, cette disparition des causes remplacées par des tendances, j'aperçois encore une différence radicale et fondamentale entre la tendance à parler, qui fait l'esprit humain, et la tendance au mouvement, qui fait les corps. Voilà deux tendances avec un abîme entre elles, abîme aussi profond que l'ancienne antithèse, l'ancienne dualité de matière et d'esprit. Prouvez-moi donc que deux groupes-séries, caractérisés chacun par des tendances aussi contradictoires, puissent être sujets aux mêmes lois, à la même destinée.

D'où nous viennent les idées de cause et de substance qui peuplent pour nous l'univers de réalités individuelles, de monades, comme disait Leibniz, et surtout de pouvoirs actifs? Ces idées, répond M. Taine, avec J. Stuart Mill, sont des idées fausses nées de la sensation, issues d'une expérience mal

comprise. Les corps, par la sensation de résistance qu'ils nous font éprouver, éveillent en nous l'idée de substance. La diversité des mobiles qui s'offrent à nous au moment d'agir, encore que l'un d'eux doive seul rester et déterminer notre action, cette diversité, dis-je, est uniquement et primitivement ce qui suscite en nous l'idée de cause, de pouvoir, de libre arbitre. Il faut dire que M. Taine réserve la question du libre arbitre; mais enfin, vous voyez bien la conséquence et l'esprit de tout cela. On vous dit à chaque instant que les choses se passent en nous spontanément, je dis les choses intellectuelles, sans qu'il y ait de notre part ni réflexion ni volonté; que les images, qui sont tout notre esprit, sont en nous des opérations et des combinaisons automatiques; que l'unité en nous est simplement un effet, une harmonie, nullement le produit d'un principe individuel et supérieur où le *moi* apparaisse comme un pouvoir, nullement enfin une centralisation intellectuelle et surtout intelligente. Naturellement, l'homme ainsi fait n'est pas libre. Il pense et agit comme il digère, sans s'en mêler; il n'a pas d'avenir, il n'en mérite pas; il disparaîtra et se dissoudra quand tel de ses organes, dont chacun est nécessaire à cette harmonie, tombera en ruine et en dissolution. J'aimerais mieux entendre dire que l'homme est matière; car, si la matière faisait tant que de penser en nous, elle pourrait aussi bien s'arranger pour être indissoluble à titre de pensante, sous forme d'atome pensant, principe et chef-lieu de l'unité humaine; il y aurait là pour nous de l'avenir, de la survivance éventuelle. Mais, d'après la doctrine de M. Taine, les choses se

passent tout autrement. Il ne vous dit pas que l'homme est matière, uniquement matière, ce qui laisse une planche de salut et de durée dans l'hypothèse des atomes intellectuels. Il nous dit que l'homme n'est pas ; que le *moi* humain est une simple harmonie, une machine composée de pièces, toutes également nécessaires et équivalentes, dont chacune a sa fonction indépendante et se suffit à elle-même, dont quelqu'une doit nécessairement, au bout d'un certain nombre d'années, se détraquer et périr, entraînant la machine elle-même dans sa chute.

Toutes ces conséquences, M. Taine ne les exprime pas, notamment en ce qui regarde la volonté : il réserve la volonté.

Soit, n'en parlons pas non plus; laissons là les conséquences du système; ne nous inquiétons pas de l'esprit qui anime le système. Considérons, avec M. Taine, ce qui est, c'est-à-dire l'intelligence et ses origines.

Il vous souvient peut-être comment Condillac expose son système, prenant une statue, et de cette statue faisant un homme où entrent, l'une après l'autre, toutes les notions qui sont l'ameublement d'un esprit. Cette statue se fait homme et en acquiert toute l'intelligence par la voie unique des sensations. Tout lui vient des yeux, de l'oreille, du nez, du goût, du toucher. Là se borne son éducation; toutes les idées et même toutes les facultés de l'homme, les plus hautes et les plus compréhensives, entrent par là dans cette statue, la font semblable à l'un de nous, et finissent par l'animer, la remplir, malgré de tels commencements.

Au fond, c'est la doctrine de M. Taine, avec une méthode différente, en ce que M. Taine commence par la fin, c'est-à-dire par l'analyse des idées générales. M. Taine se lance tout d'abord *medias in res*, au plus fourré de son sujet. Les noms de genre et même les idées générales, telles, par exemple, que les définitions géométriques, viennent de la sensation. L'idée d'arbre, la notion du cercle, n'ont pas d'autre origine.

Il vous semble peut-être que l'aspect d'un chêne, d'un bouleau, ne vous montre pas, par les sensations de la vue, une chose invisible comme leur classification, comme les qualités communes, constitutives du genre auquel ils appartiennent en histoire naturelle. M. Taine reconnaît en effet que nos yeux ne nous apprennent rien à ce dernier égard ; mais « *par un artifice spontané de notre nature*, » par une « *délicatesse d'impression spéciale à l'homme*, » nous ajoutons à la sensation nous révélant le chêne et le bouleau une autre opération qui nous révèle le genre *arbre*. Encore un peu, et vous verrez comme M. Taine reprochera aux philosophes de se contenter d'explications verbales et de faire la science avec des mots, enfin de procéder en littérateurs et en orateurs, quand ils attribuent nos actes et nos idées à des pouvoirs, comme l'entendement, la sensibilité, la volonté. Mais n'est-ce pas leur ressembler de fort près et se tirer d'affaire comme eux, que d'expliquer l'idée de genre par la sensation, en y ajoutant l'intervention de quelques propriétés, de quelques mécanismes dont on ne dit rien de plus, si ce n'est qu'il s'agit d'une chose spontanée, délicate et parti-

culière à l'homme? Il est clair que c'est cette condition supérieure qui est tout, et qu'elle réduit à rien le rôle de la sensation dans le phénomène observé. Quand on dirait que nous avons la puissance de généraliser, en répartissant dans des classes les objets particuliers qui nous apparaissent, on dirait exactement la même chose que M. Taine. La sensation n'a rien à faire dans cette explication, si ce n'est comme point de départ et comme occasion. L'artifice signalé par M. Taine, artifice qui en est tout à fait indépendant, pourrait tout aussi bien s'appeler une faculté de l'esprit humain. La vérité est que l'éminent penseur constate en nous le pouvoir de généraliser, le reconnaît comme un fait et ne le résout pas en quelque autre fait.

Je lui en demande bien pardon; mais ses procédés me rappellent certain vieux professeur, ancien oratorien, qui enseignait le grec avec ivresse, qui avait surtout la passion des étymologies. Seulement son bon plaisir était de faire venir les mots français des mots grecs en ligne droite. La chose n'allait pas toujours d'elle-même, car le mot grec était toujours plus long, plus sonore, plus phonétique que le français, Comment faire sel avec θαλασση? On s'en tirait toutefois. Le père Leboucher (c'était son nom, bien connu au lycée Charlemagne) trouvait aisément les trois lettres du moi français dans le mot grec : quant au surplus, « comme les Grecs étaient de grands bavards... » ajoutait-il d'un air fin et capable... et la classe finissait là-dessus. C'est M. Littré qui ne serait pas content de cette explication. Je m'en suis contenté longtemps; mais aujourd'hui je ne saurais

me plaire à cette généalogie, non plus qu'aux solutions psychologiques et fantastiques qu'on vient de voir. Parlons-en mieux, et comparons M. Taine à Montesquieu, qui, à propos des monuments exécutés par Rome naissante, s'écrie simplement : « On bâtissait déjà la ville éternelle... » L'esprit critique en histoire est chose toute récente.

Les idées de genre une fois obtenues par la sensation, M. Taine ajoute que les formules générales, que les notions morales ou géométriques dérivent également de la sensation, car ces notions ne renferment, selon lui, rien de plus que les idées de *genre* dont elles sont composées. Prenez par exemple cette définition du cercle : « Une courbe fermée dont tous les points sont également distants d'un point intérieur appelé centre. » Cette définition est uniquement composée des idées de genre, telles que courbe, clôture, égalité, distance, centre. Il compare à ce propos les opérations de la raison à celles de la numération. Tout comme un nombre se compose des unités qu'on y met et ne représente que l'addition de ces unités, de même une notion générale se compose uniquement des idées de genre qu'on y fait entrer, et ne représente pas autre chose que la somme de ces idées. Les noms généraux qui figurent dans une idée générale, sont les générateurs de cette idée, tout comme les nombres dont se compose un nombre plus élevé sont les générateurs de celui-ci.

M. Taine parle, il est vrai, de combinaison ; mais cette combinaison se fait-elle en nous ou la faisons-nous ? Nous reviendrons là-dessus. M. Taine lui-même s'y reprend à plusieurs fois. Continuons à

cette heure le dénombrement de notre esprit. Notre esprit a d'autres facultés que le raisonnement : il a l'imagination, la mémoire, la prévoyance. Sensations que tout cela, dit M. Taine, toujours sensations. Naturellement c'est de là que vient l'image, toute image du passé, du futur, du possible. L'image est sujette à reparaître : c'est ce qui s'appelle mémoire, — à se projeter dans l'avenir : c'est ce qui s'appelle prévoyance, — à se compliquer de telle autre image pour en faire un tout, c'est ce qui s'appelle imagination. — Pourquoi ne pas dire que l'homme a pour facultés l'imagination, la mémoire, la prévoyance? Si des images nous apparaissent, si ces images sont sujettes à remonter dans le passé, à pénétrer même dans l'avenir, c'est absolument comme si le *moi* sujet de ces sensations, avait les facultés qu'on vient d'énumérer.

On avait déjà dit que tout en nous procède de la sensation; on avait déjà reconnu et distingué les pouvoirs de l'esprit humain, en les nommant facultés, d'après leurs différents objets. Qu'y a-t-il donc de nouveau dans le système que nous exposons? Il y a de nouveau la méthode, plutôt synthétique qu'analytique, quelque chose d'audacieux et de transcendant, qui est de prendre par les cornes le fait le plus intellectuel ou plutôt l'esprit lui-même, l'esprit pur, pour descendre de là à l'image, à la sensation, au mouvement moléculaire, qui, dans l'estime de M. Taine, est la racine de toute cette efflorescence. Va pour la synthèse. L'analyse et la synthèse sont des méthodes, des opérations qui se valent pour trouver ou pour démontrer quelque chose, tout

comme il est également nécessaire d'élever ou d'abaisser le piston d'une pompe pour puiser de l'eau. Outre cette préférence de méthode, il y a chez M. Taine une intention marquée de ne pas reconnaître ces puissances de l'esprit qu'on s'accordait jusqu'à présent à nommer facultés. J'entrevois que ce mot déplaît à M. Taine, parce qu'il suppose chez l'homme une puissance de faire et de vouloir, peu goûtée d'un penseur qui regarde l'homme comme un théâtre et un récipient de sensations fortuites, involontaires.

Il ne faut pas toutefois prendre M. Taine pour un matérialiste vulgaire, ni surtout pour un des ces esprits complaisants à eux-mêmes qui fuient ou laissent échapper les difficultés d'un sujet. Il est le premier à reconnaître un abîme entre le monde moral et le monde physique. Peut-être au fait a-t-il cette franchise parce qu'aussi bien il a l'audace de tenter ici une fusion, une jonction, — vous aller voir comment: il a reconnu et déterminé le monde moral par l'analyse psychologique. Des sensations nous faisant connaître les choses; des signes nous représentant les connaissances acquises de la sorte; des signes éminents entre tous, qui sont les noms propres ou généraux; des idées générales, des images nous représentant des noms généraux; ces idées, ces sensations, ces noms-images, capables de reproduire le passé comme de se projeter dans l'avenir... tel est le dénombrement en quelques traits principaux de l'esprit humain constaté par M. Taine. Ajoutez que l'auteur de l'*Intelligence* ne fait pas de l'homme un être purement passif. Il reconnaît la spontanéité en

nous des centres nerveux; mais leur action se borne à rappeler et à grouper pour différentes fins les images laissées en nous par la sensations. Vous voyez que tout remonte à la sensation: de sorte que l'analyse physiologique, c'est-à-dire l'étude des procédés organiques de l'esprit, n'a plus d'autre objet que la sensation. C'est ce que M. Taine s'applique à démontrer avec toutes les ressources de son esprit et de la physiologie la plus autorisée. En deux mots, qui résument de longues et minutieuses recherches, il caractérise ainsi la sensation: Mouvement moléculaire. Or, comme la sensation défraie et engendre toutes les opérations de l'esprit, tous les événements intellectuels, il suit de là que cet esprit n'est lui-même qu'un mouvement moléculaire. Mais je m'explique mal et je ne rends pas justice au matérialisme, ou plutôt au scepticisme du hardi penseur. Pour lui, il n'y a pas d'individu avec la puissance de penser; il y a des groupes de sensations, de signes, d'images, d'idées, lesquels sont gouvernés par certaines lois, par certaines habitudes. Chaque homme est un de ces groupes. Si vous me parlez de l'esprit comme puissance distincte, suprême, animant chaque homme, cela n'existe pas; cela n'est autre chose qu'une entité scolastique, une explication verbale, une pure étiquette mise sur un ensemble et une surface dont vous n'avez pas reconnu le fond et les éléments.

Maintenant il ne faut pas croire que M. Taine pousse les choses à ce point pour esquiver un obstacle et pour franchir l'abîme dont nous parlions tout à l'heure. La sensation, qui est la base de tout à ses

yeux, ne demeure pas moins pour lui un événement intérieur, intellectuel, qui constitue le monde moral. Quant au mouvement moléculaire, qui est l'organe nécessaire à la sensation, ce mouvement demeure pour lui un mouvement extérieur, appartenant au monde physique. De sorte que, même à son point de vue étroit et exclusif, la difficulté reste entière: le monde moral et le monde physique sont toujours en présence l'un de l'autre, sans qu'il y ait apparence de pouvoir les confondre et n'en faire qu'un seul domaine.

Il faut avouer pourtant que M. Taine simplifie et améliore sa position de matérialiste, en réduisant toutes nos connaissances à la sensation. S'il admettait une autre origine que la sensation aux connaissances et aux facultés de Newton, de Bossuet, de Shakespeare, il aurait une tout autre explication à fournir et de bien autres hypothèses à proposer que celles dont vous allez voir le détail; car il ne laisse pas, ayant mis en présence le mouvement moléculaire et la sensation comme les représentants de deux mondes irréductibles, d'en essayer la réduction.

Voilà, dit-il, deux mondes signalés par deux événements qui semblent bien étrangers à toute relation de cause et d'effet, d'antécédents et de conséquents logiques. Mais à quoi tient cette apparence? Peut-être uniquement à ceci: que ces deux événements sont portés à notre connaissance par deux voies différentes ; l'un, qui est la sensation, nous arrivant par la voie interne ; l'autre, qui est le mouvement moléculaire, nous étant révélé par les procédés

de l'observation externe, par les yeux de la tête, par le microscope, par le scalpel. Règle générale, il suffit qu'un même fait nous soit connu par deux voies différentes pour que nous concevions à sa place deux faits différents. Suit un exemple ingénieux et bien trouvé. — M. Taine excelle aux illustrations, aux analogies prises de tous côtés, dans la science la plus haute et la plus variée comme dans les souvenirs personnels et familiers; il prend partout la lumière comme son bien. — L'exemple qu'il donne est celui de l'aveugle-né qui vient de retrouver la vue, et qui prend pour deux choses distinctes la tasse de porcelaine qu'il a touchée cent fois, mais qu'il vient de voir pour la première fois. Cet exemple n'est pas le seul, et là-dessus une grande abondance de commentaires, d'aperçus concluant à l'unité de la substance humaine. Chaleur, électricité, lumière, qui avaient paru des puissances diverses, n'en sont qu'une d'après les découvertes récentes; et si vous considérez à part l'électricité, elle est capable de figurer à elle seule, dans l'estime d'un ignorant, trois choses aussi différentes que le bruit, la lumière et le choc au moyen du courant électrique. Affecté de trois sensations, l'ignorant va croire à autant de causes de ces sensations.

Tout cela, dirai-je à M. Taine, ne nous apprend rien, si ce n'est que nous sommes capables d'illusions, d'illusions produites par nos sens : mais à côté de nos sens qui parfois nous égarent, il y a des rectifications qui nous éclairent et nous montrent les choses comme elles sont, tantôt simples, tantôt complexes. A ce compte, il faudrait nous montrer l'illusion où nous

sommes quand nous croyons à deux choses, à deux événements, à deux puissances, en croyant à la sensation et au mouvement moléculaire, c'est-à-dire au monde moral et au monde physique.

Quand je vois une bille en pousser une autre, je n'hésite pas à croire qu'il s'agit d'un mouvement communiqué; mais quand même je verrais le mouvement moléculaire précéder ma sensation, je ne pourrais, avec la meilleure envie du monde, attribuer ce qui ne se voit pas à ce qui se voit, ce qui m'est révélé par le sens intime à ce qui m'est révélé par les yeux. Et cela ne tient pas du tout à ces deux portes différentes, mais à la différence des deux choses, qui me paraît fondamentale.

Vous ne voyez pas, dit M. Taine, le passage du mouvement moléculaire à la sensation; mais il y a bien d'autres choses élémentaires de la sensation, par exemple de celles de l'ouïe et de la vue, que vous ne voyez pas, qui sont pourtant attestées par l'analyse physiologique. Cette opération de *passage* dont vous n'avez pas conscience et qui échappe aussi bien aux yeux de la tête, se trouve peut-être enfoncée dans quelque profondeur de ces observations primordiales, infinitésimales. — Ceci est un premier pas pour insinuer à un être doué de conscience, mais qui commence par être un animal, qne les plus grandes opérations de sa nature peuvent s'accomplir à son insu, tout comme les fonctions de la vie animale. — Vous pensez, lui dit-on, sans le vouloir, sans vous en apercevoir, tout comme vous respirez. Vous ne pouvez pas plus nier le procédé matériel de la pensée que celui de la respiration. — Et moi,

dirai-je à l'auteur de l'*Intelligence*, je ne puis voir ici qu'une insinuation, une conjecture qui a contre elle toute vraisemblance. Non, ce n'est pas ainsi que vous franchirez, nous entraînant sur la pointe de votre scalpel, le passage du monde moral au monde physique, une difficulté qui est plus apparente, plus reconnue que jamais.

A ce propos, est-il bien vrai de dire, comme nous l'avons fait au début, que la métaphysique soit incapable de progrès, incapable de quelque chose qui ressemble à une solution ? Est-il permis de croire que de nos jours elle ait acquis une certaine clarté? Peut-être certaine question est-elle plus nettement posée de nos jours qu'elle ne l'était il y a deux mille ans par Platon. Le disciple de Socrate nous parlait d'un monde intelligible, d'un monde matériel et éternel, enfin d'un être tout-puissant qui avait façonné le monde d'après les idées, d'après les modèles du monde intelligible. Cela fait bien des choses, bien des mondes, et bien des pouvoirs. Platon n'avait pas les entiment, le besoin d'unité qui possède la science moderne. Et cela n'est pas bien surprenant chez un esprit et dans un temps si voisin du polythéisme. Il y a pourtant, dès qu'on admet la pluralité des substances dans l'univers, une question qui semble faite pour paraître et s'imposer tout d'abord. Le monde se compose apparemment de leurs mélanges et de leurs actions réciproques. Mais, étant données des substances radicalement différentes, comment pourront-elles entreprendre et agir les unes sur les autres. Faites un pas de plus; nommez ces substances, appelez-les matière et esprit, avec tout le cortége

d'idées que ces mots éveillent en vous.... et la question semble insoluble. Vous ne pouvez la poser dans ces termes, sans vous arrêter comme devant un abîme. Impossible de passer outre, impossible même d'imaginer un passage. Leibnitz est-il le premier qui ait reconnu la difficulté dans tout ce qu'elle a d'impénétrable? En tout cas, il l'a fait dans des termes frappants. Après avoir établi le libre arbitre de l'homme fondé sur sa nature spirituelle, il se demande comment cet esprit doué de liberté aurait puissance sur la matière, et comment sa qualité d'esprit ne lui fermerait pas tout accès et toute prise sur ce domaine. « Alors, dit-il, je me sentis rejeté du fond de ma certitude dans un océan de doutes et de difficultés... » Et il partit de là pour imaginer son système de l'*harmonie préétablie*, une imagination où Dieu aurait préordonné de tout temps tous les mouvements matériels nécessaires à toutes les résolutions possibles. Reste à savoir comment l'esprit, parfait en Dieu, pouvait agir sur la matière, tandis que l'esprit de l'homme, imparfait, défectueux, à ce titre plus voisin de la matière, était incapable de cette action. Le problème n'existe pas pour les matérialistes ni pour les idéalistes. Pour les uns, rien n'existe que la matière; pour les autres, rien que l'esprit. Parmi eux, je ne sais où mettre M. Taine, qui nie la matière, qui nie l'esprit, qui nie toute substance. En maint passage, il n'admet parmi tous les êtres de la création, du haut en bas de l'échelle, que des forces physiques, des forces chimiques, des forces mécaniques. Mais, d'un autre côté, il semble admettre le monde physique et le monde moral,

puisqu'il les admet se touchant et se confinant à l'instant précis du mouvement moléculaire, origine de la sensation. Ailleurs, il paraît croire que le mouvement moléculaire et la sensation ne font qu'un, et que la double manière dont nous connaissons cette unité est ce qui fait croire ici à la duplicité.

Voulez-vous, dirai-je à M. Taine, voir dans sa profondeur cet abîme dont vous parlez tant entre le monde physique et le monde moral? Eh bien, ne regardez pas le mouvement moléculaire et la sensation; regardez plutôt la nature et la société. Ici revient une considération que nous avons déjà rencontrée et esquissée, qu'il faut enfin aborder de front et développer de tout point.

Tandis que l'ordre, la règle, la continuité règnent dans le monde physique, le caprice, l'impromptu, le désordre même éclatent dans la société! C'est que la société est le règne humain, le domaine d'un être ou apparaît l'esprit et la conscience, qui fait ses lois, qui ne relève que de lui-même. Vous arriverez peut-être à identifier la sensation avec le mouvement moléculaire; mais le moyen de reconnaître l'unité de la nature et de la société? Comment, en face de deux législations si différentes, pouvez-vous admettre l'unité de substance?

Voilà bien l'œuvre d'un système : attenter aux choses, faire fraude ou violence aux réalités. Vous avez devant vous : — d'une part, le monde physique et ses mécanismes, ses habitudes, ses enchaînements, qui ne se démentent jamais; — d'autre part, le monde moral, c'est-à-dire l'homme et son milieu qu'il fait, qu'il change, qu'il renouvelle... mais à vos yeux tout

cela ne fait qu'un, et cette unité persiste sur l'extrême limite qui paraît séparer les faits intimes des faits extérieurs et corporels, ou plutôt il n'y a pas de limite; l'unité atteint et caractérise la pensée elle-même, qui apparaît à une certaine heure de la création comme un phénomène nouveau chez un animal nouveau et supérieur, sans qu'il y ait en lui, ni autour de lui, rien qui ne puisse s'appeler substance nouvelle ou cause nouvelle. La pensée est un couronnement de l'animalité.

Quand le matérialisme rencontre les plus hautes facultés de l'esprit, cela ne le gêne nullement et ne l'éclaire pas davantage. Il en est quitte pour lâcher les mots de supériorité humaine, de délicatesse spéciale à notre nature, d'artifice merveilleux. Il s'arrange au surplus pour ne pas rencontrer ces hauts faits de l'esprit. Rien sur l'imagination qui fait les romans et les épopées, rien sur l'idéal du juste qui fait les institutions, rien enfin sur cette activité de l'esprit et cette liberté d'action particulière à l'être qui se conduit lui-même. Le matérialiste bien trempé évite ces spectacles où il faudrait bien voir et reconnaître quelque chose en nous, non-seulement de supérieur mais de contraire à la matière, laquelle n'agit pas, laquelle se meut selon les conditions d'une mécanique invariable et toujours prévue. Il se contente d'observer l'homme individuel, tandis qu'il devrait observer l'homme social, qui est le seul où se révèle l'humanité. Celle-ci, observée historiquement, ne peut être considérée comme identique à la matière, parce qu'elle offre un spectacle d'accidents et de caprices tout différent des spectacles végétaux

et animaux. Alors même qu'elle a des lois, ces lois ne sont pas celles de la matière. On y démêle partout une volonté libre ; on la démêle surtout dans la loi du progrès, loi qui n'est ni universelle, ni permanente, ni périodique, ni régulière, mais signalée par des intermittences, des retours, des sinuosités de toute sorte. Laplace a fait un livre : *De la mécanique céleste*; essayez donc d'intituler quelque chose : *De la mécanique sociale ! ! !* Avec ou sans Dieu, le ciel est une machine : l'homme n'en est pas une. Que si la volonté est une force, on ne peut pas dire comme M. Taine que cette force est distincte de l'intelligence, et en faire un sujet à part ; l'intelligence ne vaut que par la force de la volonté et de l'action. Vous ferez bien de juger l'intelligence, non sur ses origines, qui vous échappent, mais sur ses œuvres, qui sautent aux yeux. Dans l'observation, dans l'étude de l'humanité historique, on rencontre à la fois l'intelligence et la volonté, c'est-à-dire l'humanité complète au lieu de cette abstraction étudiée uniquement par M. Taine sous le nom *d'intelligence*. Affirmez, si bon vous semble, que toute l'intelligence n'est que sensation, que la sensation est un simple mouvement moléculaire, que la plus haute pensée est un produit de même sorte qu'une motte de terre ou qu'une bouse de vache. Mais alors expliquez-moi, d'un autre côté, le sujet de cette intelligence, c'est-à-dire l'homme, cet être qui se conduit lui-même, qui est maître de ses destinées, qui modifie son milieu physique et social, qui a ses habitudes, ses lois, mais qui montre même dans cette sphère les qualités de l'intelligence et du libre arbitre. Expliquez-moi,

dis-je, comment cet être n'a pas quelque chose au-dessus de son milieu, qu'il est capable de changer, au-dessus de la matière, laquelle est mue aveuglément, fatalement par des lois infaillibles. Vous trouvez dans sa volonté l'élément immatériel que vous refusez à son intelligence. Libre à vous d'appeler matière perfectionnée et produits de cette matière toutes les facultés intellectuelles, toutes les causes de ces facultés. Libre à vous de dire que c'est la matière qui pense en nous, qu'elle pensait déjà dans les animaux. Je ne suis pas dans le chien, j'ignore ce qui s'y passe : le chien a peut-être les plus hautes conceptions et les plus variées ; mais à coup sûr il n'en manifeste rien, il obéit à des instincts, à des habitudes, à des lois qui sont des chaînes, des bornes surtout.

Un voyageur (qui vient de loin, il est vrai) a vu dans l'Afrique centrale des singes s'empresser et se chauffer autour d'un feu laissé par des nègres, mais sans avoir l'idée d'y apporter du bois. Cela prouve qu'on peut descendre du singe sans lui ressembler, et même avec une différence qui crée des droits à un avenir, à une durée toute différente. On revient toujours à cette question d'avenir : *être ou n'être pas*... quand la sueur de l'agonie a séché sur votre front, et que vous passez aux vers.

Tout autre est l'homme par son libre arbitre. Vous plaît-il de l'appeler matière quand il a des actes qui contredisent l'idée de matière, telle que vous l'avez toujours connue ? Soit ; mais sachez bien que vous violez toutes vos constitutions mentales, toutes vos bases d'esprit, que vous faites une chose dont il n'y

a d'exemple dans aucune langue, et qu'après tout nulle violence de langage ne peut niveler la différence radicale des choses. Vous me dites que la matière pourrait parler; cela m'étonne... Mais à coup sûr elle ne peut varier, se mouvoir. agir d'une action imprévue et spontanée. La vraie puissance de l'homme et son immatéralité n'est pas de penser, mais de penser avec une puissance qui devient volonté, avec une volonté qui devient action, avec une action capable de changer le milieu physique, le milieu social de cet être, et cet être lui-même, soit pour le pervertir, soit pour l'amender. Ce dernier trait est le plus significatif. Montrez-moi donc un animal capable de sa propre éducation, comme l'a été Socrate! D'où il suit que, si vous étudiez seulement l'intelligence humaine, une moitié de l'homme vous échappe. Vous faites une première abstraction en étudiant l'intelligence; vous en faites une seconde en étudiant l'homme et non l'humanité.

Maintenant, un mot sur les systèmes, sur l'esprit de système en général.

On me dira que la science découvre partout l'unité, que du moins elle fait profession de la chercher, que dès lors il ne faut pas faire un si vif reproche à M. Taine de courir après l'unité et de faire tant d'efforts, heureux ou non, pour la reconnaître, pour la constater dans le champ de l'observation métaphysique. M. Taine imite les savants, et les savants imitent la nature, qui n'en fait pas d'autres. Le progrès de l'esprit humain, depuis la religion jusqu'à la chimie, est de découvrir ce fond unique des choses sous les apparences qui jouent la variété, la plura-

lité. Le plus insigne de ces progrès fut le monothéisme, révélation d'Anaxagore. « Quand un homme vint dire que toutes choses au monde étaient gouvernées par une intelligence sage et puissante, cet homme parut un sage, et tous ses devanciers parurent frappés d'aveuglement et de folie : » telles sont les paroles d'Aristote sur cette découverte d'Anaxagore. L'esprit, s'il y a une définition possible de ce je ne sais quoi, l'esprit est de voir la ressemblance des choses qui ont l'air d'être diverses. D'où il suit que l'esprit est la course à l'unité, la recherche et la captation de l'unité. Remarquez bien ce qui vous frappe dans une image, ce qui fait preuve et détermine votre étonnement, votre assentiment même... ce n'est pas l'éclat pittoresque de l'image, c'est la vérité qu'elle porte en elle. Or, cette vérité consiste dans un rapport saisi, dans un trait d'union reconnu par l'écrivain entre le monde physique et le monde moral. Les deux mondes se touchent, ils ont les mêmes lois; c'est ce que vous reconnaissez implicitement, quand vous illustrez votre idée par une image, une figure, une métaphore. Quoi qu'en dise le proverbe, *comparaison est raison*. Si de l'esprit et de l'imagination vous revenez à la science, le fait est que la science n'a jamais fait un pas sans marcher vers l'unité d'explication, sans supprimer quelque chose qui faisait obstacle à cette unité, sans éliminer des corps simples qui usurpaient leurs titres, sans identifier par exemple la chaleur, la lumière, la force, sans révéler des équivalents... Or, l'équivalence est un aspect et une forme de l'unité.

Donc, faites des systèmes, mais faites-les justes

et compréhensifs, sans violence ni mutilation des choses, sans piéges au lecteur ni à vous-même. Que les matérialistes me pardonnent quelque vivacité d'expression, il s'agit de ma vie. Quand je résiste à leurs sentences de matière universelle, je suis dans le cas de légitime défense. J'ai le droit de m'insurger contre des données paradoxales qui finissent par des conclusions désolantes.

Où M. Taine me choque, c'est quand il nie l'action de l'esprit, encore plus que quand il nie la substance de l'esprit. Ne me dites pas que les idées générales se font uniquement avec des noms de genre, que les poésies et les romans se font uniquement avec des images, et que tout cela vient de la sensation. Au premier énoncé, voilà qui me révolte, ne me montrant rien ici de la volonté, de l'action, de l'effort, qui sont la condition de toute œuvre intellectuelle, condition bien connue de quiconque fait œuvre de son esprit à fins politiques, économiques ou historiques.

Quand j'étudie les lois respectives de continuité et de progrès... je ne pense pas des mots. Ne dirait-on pas que l'esprit fait son œuvre comme l'estomac ou comme le sang, l'être qui pense ou qui digère n'y étant pour rien? Depuis quand l'art se confond-il avec la masse inerte des matériaux bruts? La sensation nous fournit des matériaux et les occasions de connaître; notre appareil nerveux nous en fournit l'instrument : quelque chose qui s'appelle l'esprit nous en fournit la puissance. Cette chose, cette puissance, est celle qui nous fait parler et nous fait parler seuls parmi tant d'êtres qui ont des sensations et

un appareil nerveux; de sorte que je ne vois pas l'esprit, mais je l'entends.

Le lecteur aimerait peut-être bien, au lieu de ces considérations, un exposé méthodique du système de M. Taine, dans la partie qui traite du mécanisme et de la physiologie des sensations, des images, des signes, exposé qui serait suivi pas à pas d'une réfutation méthodique. Mais j'éprouve ici quelque embarras, parce que, si M. Taine a un système, il n'est pas clair qu'il ait une méthode. Pourquoi ne se met-il pas, lui et ses lecteurs, en face de la réalité? Voici, je suppose, un homme qui sait de l'histoire, du droit, de l'économie politique. En voici un autre qui entend les langues étrangères et la comptabilité. Eh bien, montrez-moi comment tout cela est venu de la sensation; montrez-moi dans leurs acquisitions et leurs opérations d'esprit le jeu de la sensation, des images, des signes, des centres nerveux. C'est ainsi que faisait Condillac en face d'une statue à laquelle il prêtait la sensation, et qui devenait un homme, un esprit, moyennant cet accessoire.

M. Taine procède tout autrement. Il faut voir la manière dont il prend possession des noms de genre et des idées générales, non à propos des sensations, mais à propos des signes. Ici paraît dans le livre de l'*Intelligence* un certain désordre d'exposition qui tient peut-être à l'obstacle opposé au système par les choses. Ainsi, il commence, pour expliqner l'idée générale, par une théorie des signes comme origine de la connaissance. Il ajoute que les principaux signes sont des noms; mais plus tard il vous dira, pour expliquer les images, que toute connaissance

nous vient de la sensation. Soit; mais alors d'où viennent les noms, d'où vient la propriété de nommer, d'où vient la parole? Est-ce la sensation qui nous ouvre la bouche, nous délie la langue? Alors pourquoi n'agit-elle pas ainsi sur les animaux? Ils ont des cris pour exprimer leurs sensations ; nous avons des mots pour nommer nos idées. Au surplus, voulez-vous l'histoire du langage ? Voici comment M. Taine la raconte: « Spontanément, après avoir expérimenté des objets semblables, nous éprouvons une tendance qui correspond à ce qu'il y a de commun dans ces objets, c'est-à-dire à quelque caractère général, à quelque qualité abstraite, à un extrait de ces objets, et cette tendance aboutit à tel geste, à telle mimique, à tel signe distinct qui, aujourd'hui, est un nom. En cela consiste la supériorité de l'intelligence humaine. Le lecteur voit maintenant comment nous pensons une qualité générale ; quand nous avons vu une série d'objets pourvus d'une qualité commune, nous éprouvons une certaine tendance, une tendance qui correspond à la qualité commune, et ne correspond qu'à elle. C'est cette tendance qui évoque en nous le nom ; quand elle naît, cest ce nom seul qu'on imagine ou qu'on prononce. Nous n'apercevons pas les qualités ou caractères généraux des choses ; nous éprouvons seulement en leur présence telle ou telle tendance distincte qui, dans le langage spontané, aboutit à telle mimique, et, dans notre langage artificiel, à tel nom. Nous n'avons pas d'idées générales à proprement parler ; nous avons des tendances à nommer et des noms. »

Vous n'expliquez rien par là, répondrai-je à

M. Taine; surtout vous ne diminuez rien. Car cette tendance a toujours son effet, et cet effet est une faculté, un pouvoir inouï. Elle signale un être nouveau dans la création, elle distingue les hommes et les animaux de toute la différence qu'il y a entre le particulier et le général, entre le présent et l'avenir, entre l'isolement et la société. La parole, c'est l'esprit, c'est l'outil de l'esprit pur : c'est par là que l'esprit se capitalise et se transmet parmi les générations; c'est par là qu'il atteint l'absolu, qu'il monte à l'idéal. Voilà des noms, voilà des signes bien puissants. Et tout cela viendrait du dehors, par hasard, par un simple mouvement moléculaire, à l'appel d'un coup de sonnette extérieur ! Tout cela s'arrangerait, s'ordonnerait de soi-même, sans aucune participation de l'être supérieur où se passent de telles nouveautés, de tels prodiges ! M. Taine fait un vigoureux effort pour corriger ce désordre, apparent ou réel, que nous avons signalé dans son exposition, pour ramener tout l'esprit humain à une seule origine, qui est la sensation, à une seule nature, qui est le mécanisme.

« Ce que nous avons en nous mêmes lorsque nous pensons les qualités et caractères généraux des choses, ce sont des signes, et rien que des signes : je veux dire certaines images ou résurrections de sensations visuelles ou acoustiques, tout à fait semblables aux autres images, sauf en ceci, qu'elles sont correspondantes aux caractères et qualités générales des choses, et qu'elles remplacent la perception absente ou impossible de ces caractères ou qualités. » (C'est comme si l'on disait qu'une chose res-

semble à une autre, sauf en ceci, qu'elle en diffère totalement. Si ce sont là des choses semblables, où donc y a-t-il des choses différentes, régies par des lois différentes, attendues par un avenir différent, supposant une substance différente ?) « Ainsi, lorsque, négligeant les sensations présentes, nous remarquons le peuple intérieur qui roule incessamment en nous, nous n'y trouvons que des images, les unes saillantes et sur lesquelles l'attention s'étale, les autres effacées et en apparence réduites à l'état d'ombres, parce que l'attention s'est détournée d'elles pour s'appliquer à leur emploi. Voilà un élément de la connaissance qui semblait primitif et qui rentre dans un autre. (Pas du tout: il reste à la porte; c'est vous qui le forcez, qui le bourrez dans un cadre, dans un tuyau, dans une catégorie où il ne peut pas tenir.) Il s'agit maintenant de connaître cet autre élément. Puisque nos idées se ramènent à des images, leurs lois se ramènent aux lois des images; ce sont donc les images que nous allons étudier. » Ainsi, nous ne raisonnons pas ; nos raisonnements se font en nous avec l'image des noms que nous avons vus dans un livre ou entendus de la bouche d'un maître; nos raisonnements nous apparaissent tout comme nous apparaît la splendeur d'un soleil couchant, le souvenir d'une personne aimée, l'écho d'une maladie. Images que tout cela! Nos raisonnements se composent d'idées générales ; nos idées générales de noms de genre qui sont des signes, rien que des signes, et ces signes sont des images laissées par des choses non sensibles, c'est-à-dire des choses dont le propre est de ne pas laisser d'images, dont la perception est

absente ou impossible, au dire même de M. Taine. Comprendra ceci qui pourra; la nature s'y refuse, la mienne du moins. Je ne vois là qu'un système, qu'un esprit vigoureux et hardi, sincère dans son système, prenant la réalité par les cornes, mais pour les lui arracher parce qu'elles le gênent. Confusion générale — de l'état passif avec l'état actif, — des choses idéales avec les choses sensibles. — Encore une fois, pourquoi M. Taine, préjugeant à chaque pas que nous sommes sans action, sans liberté, ajourne-t-il ce sujet de la volonté qui est une suite et une dépendance naturelle de *l'intelligence?* Traitant de l'intelligence, peut-il arriver légitimement à des conclusions quelconques, dès qu'il néglige les effets de l'intelligence sur la conduite des hommes et des sociétés? Va-t-il juger cette puissance en faisant abstraction de ses œuvres, de ses fruits, de sa fonction? L'intelligence, il l'insinue assez clairement, n'est pas autre chose en nous que le fonctionnement d'une machine mise en mouvement par des impressions et des forces extérieures. Mais alors comment l'intelligence, ainsi faite, peut-elle diriger les volontés individuelles et sociales? — Elle ne dirige rien, répond M. Taine. — C'est bientôt dit; mais nous avons chacun individuellement l'indomptable sentiment du contraire, et nous croyons l'avoir montré; notre espèce, considérée historiquement, confirme là-dessus notre intuition: une espèce qui a bien l'air de s'appartenir par tant d'improvisations, où rien ne ressemble à l'alternace des saisons, aux marées de l'Océan, aux phases de la lune.

Enfin, un auteur choisit et borne un sujet comme

il l'entend, à ses risques. Toujours est-il que M. Taine a bien fait de traiter avec prédilection et avec acharnement la question des idées générales. Là est le faite de son sujet, le maximum de l'intelligence. L'idée générale, c'est l'esprit dans son plus haut exercice ; c'est l'esprit même, parce que l'idée générale est ce qui conduit la volonté dans les cas les plus caractéristiques du règne humain, c'est-à-dire en dehors et au-dessus des instincts. Dès que l'homme ne subit pas quelque entraînement de ce côté, il remonte, et se conforme à une idée générale, il fait œuvre de raison, il part d'un principe et procède logiquement, ou de plusieurs principes et procède éclectiquement. M. Taine, avec plus ou moins de méthode, est dans le vrai lorsque, au préalable, avant toute analyse de l'homme, il pose devant lui ce problème ou plutôt ce privilége humain de l'idée générale. Remarquez, en effet, que les animaux ont comme nous les dons de souvenir et de prévoyance. Le cheval n'oublie pas l'appel de langue qui a précédé le coup de fouet, tandis que rien ne témoigne en lui du pouvoir d'abstraire et de généraliser : ceci est purement humain. Outre que l'idée générale est la plus constitutive de notre esprit, c'est le procédé et l'instrument du penseur, c'est l'allure de M. Taine. Comment n'y aurait-il pas regardé devant et par-dessus toutes choses ? Si par impossible un artiste ou un romancier se mettait métaphysicien, il irait tout d'abord aux facultés que nous avons de concevoir le beau, de ressentir et d'exprimer l'idéal par les sons, par les couleurs, par les caractères. Son premier soin serait d'expliquer en nous la naissance et le jeu de ces idées ou de ces

émotions. M. Taine n'en souffle pas le mot : M. Taine est un penseur et s'attache tout d'abord à l'étude, à l'anatomie de la pensée. Je le répète, il a raison jusque-là, sauf qu'il vaudrait peut-être mieux commencer par le commencement. Mais écoutons le derechef sur ce point capital : la chose en vaut la peine. Savez-vous ce que c'est que la pensée, l'*idée générale ?* Une combinaison de noms de genre. Mais ces noms de genre, d'où viennent-ils en nous? Ils viennent de la sensation. Quoi ! la sensation nous ferait voir les caractères communs à plusieurs individus, elle percevrait des rapports, elle ferait des classifications ! En vérité, vous me parlez là d'un sixième sens, par delà ceux qui se bornent à nous révéler les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, les contacts. A cela, nous savons ce que répond le livre de l'*Intelligence* : il parle d'*un artifice spontané* de notre nature, d'une tendance, d'un geste, d'une mimique qui devient ces noms.

J'aimerais autant dire que nous avons le pouvoir de généraliser, d'abstraire, de raisonner, enfin de tous ces exercices qui constituent les œuvres de l'esprit pur. M. Taine n'est pas éloigné de le reconnaître, car il ajoute, quelques pages plus bas, que nous obtenons les idées générales « en combinant les noms de genre. » Il me semble que voilà une action de l'esprit bien caractérisée, bien établie, et non pas un simple effet des objets extérieurs, un effet subi, la simple sensation d'un être passif. Mais alors pourquoi arriver à cette conclusion : « qu'il faut laisser de côté les mots de raison, d'intelligence, de volonté, de pouvoir personnel et même de moi, comme

autant de métaphores littéraires... que l'esprit agissant est un polypier d'images mutuellement dépendantes, et que l'unité n'est qu'une harmonie, un effet; que chaque image est munie d'une force automatique, et tend spontanément à un certain état, qui est l'hallucination?... » A ce compte évidemment il n'y a plus d'homme ; nous périssons du coup. Notez bien ces mots : « force automatique de chaque image... » la doctrine ou la tendance du livre est là tout entière, destructive du moi. Rappelez-vous en effet que tout est image en nous provenant de la sensation, et que la sensation elle-même pourrait bien n'être qu'un mouvement moléculaire. Si avec cela les images paraissent, reparaissent, se projettent en avant, se combinent spontanément, machinalement, il est clair que nous sommes matière, et que l'esprit est une hypothèse superflue. De sorte que nous sommes matière du haut en bas, régis par les lois de la matière, nos organes d'esprit opérant en nous comme nos organes corporels, en vertu d'une force propre à chacun ; notre esprit aussi bien que notre estomac fonctionnant à notre insu et sans que nous nous en mêlions, sous l'empire d'une loi qui produit en nous quelque chose comme l'unité, la continuité. Bref, nous serions des automates, tout comme les animaux en étaient aux yeux de Descartes.

IV

Ainsi que nous l'avons dit tout d'abord, on est conduit à parler du Cosmos, quand on parle de l'intelligence humaine, laquelle en porte le reflet et l'empreinte. L'auteur de l'*Intelligence*, esprit chercheur et perçaut, qui a vécu dans un grand commerce de la science ou des savants, n'aurait garde de manquer à cette obligation de son sujet. Passant du portrait au cadre, de l'homme à son milieu, il recherche si le reflet des choses en nous est exact, s'il peut être complet; jusqu'à quel point ces choses elles-mêmes et notre esprit lui-même sont des réalités ou, pour mieux dire, des substances. Si par hasard il n'y avait en nous et autour de nous que des accidents, des phénomènes, des choses plus ou moins liées, plus ou moins fugitives?... Si tout cela n'était érigé en substance et en durée que par quelque infirmité de notre esprit, par une illusion de nos sens, par un faux jugement de la durée et de la solidité pris en nous-mêmes, dans nos bornes et nos mesures trompeuses, par une pente, par une loi d'association?... Cela n'a rien d'impossible, car il y a maintes choses parmi les spectacles physiques et humains qui sont purement accidentelles, de simples contingences, non des êtres. Il y a surtout le rêve, qui nous donné l'idée d'un état où l'on croit sentir et

agir, où cependant il n'en est rien. On dirait que telle est l'explication adoptée pour toutes choses par l'auteur de l'*Intelligence*. Que de fantômes dans son Cosmos ! Les corps, un groupe de tendances au mouvement; l'univers, un ensemble de forces mécaniques, physiques, chimiques; l'homme, un groupe de sensations : plus de moi; rien qu'une possibilité ou une nécessité de sensations au lieu du moi; des apparences partout, rien que des apparences successives : la substance nulle part : *umbrarum hic locus est*..... Quand il est question de l'*être*, c'est simplement sous le nom et à titre de molécules, de cellules, d'atomes, de forces... Tout bien considéré, il n'y aurait que des forces au monde, et ces forces seraient les divers aspects du mouvement. Maintenant, si nous revenons et si nous regardons surtout à l'esprit de l'homme, nous y voyons uniquement une trame d'impressions successives, un réceptacle d'images qui viennent et reviennent en nous, une vicissitude et un écoulement d'hallucinations. Notre pensée, dit M. Taine, « n'est qu'une hallucination vraie, quand nous sommes dans l'état de santé mental. » L'homme est la proie des illusions, tout comme il sera la proie des vers. En lui tout change ; autour de lui tout trompe. Au dire de M. Taine, le monde n'est que rapports, et entre qui, s'il vous plaît ? — D'une part entre des choses qui n'existent qu'en tendances, en simulacres, — d'autre part entre des esprits qui sont à l'état d'hallucination, qui ne sont que des foyers d'hallucination.

Au fait, tout cela est assez harmonieux : il y a de l'équilibre et de la proportion dans ce vague, entre

ces ombres. Pourquoi des simulacres et des tendances produiraient-ils autre chose que des hallucinations ? Mais quoi ! dites-vous, ce monde où nous vivons, notre milieu et notre spectacle, ce monde serait uniquement pétri d'apparences, d'ombres, de vapeurs ! Pourquoi pas ? répond tranquillement le matérialiste. Il faut nous estimer heureux que ces hallucinations soient vraies en général ; la chose pourrait se passer tout autrement. « La folie, dit M. Taine, est toujours à la porte de l'esprit, comme la maladie est toujours à la porte du corps, car la combinaison normale n'est qu'une réussite ; elle n'aboutit et ne se renouvelle que par la défaite continue des forces contraires. Or, celles-ci subsistent toujours ; un accident peut leur donner la prépondérance : il s'en faut de peu qu'elles ne la prennent ; une légère altération dans la proportion des affinités élémentaires et dans la direction du travail formateur amènerait une dégénérescence. Morale ou physique, la forme que nous appelons régulière a beau être la plus fréquente, c'est à travers une infinité de déformations possibles qu'elle se produit. On peut comparer la sourde élaboration, dont l'effet ordinaire est la conscience, à la marche de cet esclave qui, après les jeux du Cirque, traversait toute l'arène un œuf à la main, parmi les lions lassés et les tigres repus : s'il arrivait, il recevait la liberté. Ainsi s'avance l'esprit à travers le pêle-mêle des délires monstrueux et des folies hurlantes, presque toujours impunément, pour s'asseoir dans la conscience véridique et dans le souvenir exact. »

Le lecteur apprendrait, par cette page, s'il ne le

savait déjà, que M. Taine est un grand écrivain, un esprit subtil et perçant, aussi laborieux que s'il avait besoin de travail, aussi curieux des idées des autres que s'il était à court d'idées et d'imagination. Il y a dans ce livre une série de chapitres sur la perception extérieure et sur l'éducation des sens, qui suffiraient à fonder plusieurs réputations de savant et de psychologue.

Mais revenons à ce sujet de notre folie qui guette notre raison.

La vérité est qu'en général, nous ne déraisonnons pas, tout comme en mangeant nous ne nous étranglons pas. La chose est toujours imminente ; ce que nous avalons pourrait aussi bien prendre le chemin du larynx que celui de l'œsophage ; mais en général le chemin suivi est le bon chemin. Nos aliments et nos sensations prennent la route qui convient à notre santé morale et corporelle. Nous ne sommes pas bien menacés de ce côté. Restent les apparences, les ombres, les vapeurs dont est composé l'homme, et le Cosmos dans l'exhibition de M. Taine. Est-ce vrai, est-ce possible?

Pourquoi vous étonner ! répond l'impassible matérialiste. Songez donc, s'il vous plaît, à votre passé ; voyez un peu d'où vous venez, et de quel ténébreux, de quel vaporeux commencement vous êtes parvenu, le monde et vous, l'un portant l'autre, à votre état actuel, à une certaine conscience de vous-même, à une ébauche de moi réflecteur, à un semblant de substance. Vous ne laissez pas que d'avoir fait une assez belle fortune sur la scène de la vie, parmi les formes de l'être. Vous n'êtes pas moins que la plus

belle pièce de la création, et le spécimen, le masque le plus agréable que la vie ait encore revêtu. Qui eût jamais cru cela de la matière, quand elle flambait en comètes poreuses et inconscientes, ainsi que le raconte certaine histoire naturelle de la création?

Vous m'avouerez que cette évolution est merveilleuse. Il est vrai que, dans l'état humain et pensant, la matière a conçu de tout autres idées sur elle-même, sur son origine et sur sa fin. Les plus ronflantes ne lui coûtent rien :

> C'est un dieu qui lui parle, un dieu qui vit en elle,

un dieu qui l'a créée dans un état de bonheur primitif, pour une éternité de peines ou de récompenses. Elle se tient pour dégradée à cette heure, pour déchue d'une félicité, d'une dignité qui fut son premier état. « En nous, hors de nous, dit Pascal, tout parle d'un dieu perdu. » Ce dieu, Anaxagore l'avait découvert, ainsi que le raconte Aristote en termes simples et magnifiques. Certainement, si vous comparez le monde décrit par M. Taine à celui que la religion ou le spiritualisme, les orthodoxies de lycée ou d'Église vous ont enseigné, vous allez ressentir infiniment de mécomptes et de malaises, un trouble d'esprit profond. Vous ne reconnaissez plus dans l'homme cet être intelligent et libre. ni au-dessus de l'homme cette providence d'un Dieu, ni au delà de notre durée terrestre cette vie éternelle dont la notion ou la promesse était le fond de votre esprit. Mais laissez là votre esprit, dont le propre est de rêver, et dont les rêves sont devenus des préjugés.

Étendez et reculez votre point de vue. Si vous comparez le monde actuel, ou plutôt l'état actuel de votre être, qui vous paraît affreusement médiocre, aux commencements et aux premières formes, aux commencements et aux premières formes de l'être, vous changerez d'impression et vous admirerez le chemin parcouru; tant de simulacres compliqués et variés qui peuplent l'univers au lieu de ces brandons enflammés qui furent les premiers et monotones habitants de l'espace. Tout dépend du point de vue : il n'est tel que de se placer comme il faut pour voir les choses comme elles sont, et avec le degré de contentement qu'elles peuvent donner à la plus importante de toutes, c'est-à-dire à vous-même.

Où M. Taine prend-il ces idées de l'univers naissant et se transformant? Dans la science moderne. — Que fait-il de la Genèse et de ses récits, du christianisme et de ses dogmes? Ce que la critique moderne a fait des récits de Tite-Live. Je dis la critique moderne des panthéistes et des matérialistes. Car si M. Taine était déiste, il pourrait vous dire qu'il n'a rien à révoquer en doute dans le christianisme; que tout au monde est divin, dès qu'il y a un Dieu, entre autres les religions; que tel est le christianisme; que Dieu par la pensée chrétienne a parlé aux hommes, mais qu'il leur a parlé selon l'esprit qu'ils avaient il y a deux mille ans; qu'à pareille distance les malentendus ne sont pas bien surprenants, etc. M. Taine pourrait ajouter que tout a marché : la science et les savants. Ils ne se bornent plus, ils n'appartiennent plus à un insecte, à une plante, ou du moins ils

n'aiment plus pour lui-même cet objet direct de leurs études : ils en cherchent les rapports avec l'ordre général, l'heure et la place parmi les transformations universelles. Ils ont entendu parler de certaines conceptions du monde où il n'y a ni créateur ni législateurs, mais une succession et un développement éternels de choses, de forces, de lois ; une ascension régulière de l'être sans fin ni commencement. Or, ces hypothèses s'offrent à leurs poursuites comme textes de recherches et de vérification. C'est ainsi que l'esprit vient aux savants. Il y avait une science au moyen âge ; mais il faut voir le but qu'elle se proposait. Quand la philosophie était nulle, c'est-à-dire quand l'homme n'était ni étudié ni compté, la science n'était qu'alchimie : au moyen âge, rien que des chercheurs d'or ; ni Guttenberg, ni Colomb, ni Davy, ni Watt, ni Parmentier, ni Jenner. M. Cuvier cite un curieux exemple des bornes que se faisait à elle-même la science de cette époque. « *L'opus majus* de « Roger Bacon, dit-il, a tous les défauts de son siècle. « C'est encore un ouvrage de moine. Ainsi, s'il dé- « couvre la propriété des verres convexes, l'appli- « cation qui le frappe, c'est qu'on pourra en faire « des lunettes qui faciliteront la lecture des vieux « Pères. Dans les découvertes astronomiques, il ne « voit qu'un moyen de connaître l'époque à laquelle « il convient de célébrer les fêtes mobiles. »

Ainsi, dans les temps actuels, il faut consulter la science, c'est-à-dire le dernier état des faits et des idées. Dans les temps écoulés, il faut considérer le point de départ et la marche des faits. Il y a profit à ce double spectacle, un profit qui est la résignation.

Vous vous plaignez d'être homme et du peu que vous êtes en cette qualité. Mais il pouvait vous arriver pire; vous pouviez naître à une époque moins avancée de la vie universelle, vous trouver le contemporain et l'émule des mastodontes, des mégalotériums : il suffisait pour cela d'éclore dix milliards d'années plus tôt. Que diriez-vous donc si vous étiez un énorme lézard, un affreux mille-pattes, une de ces espèces gluantes et visqueuses qui sillonnaient les boues de l'époque tertiaire, une génération spontanée de la fange et du poison? Car enfin voilà le chemin que la vie a parcouru en ses développements, et vous pouviez paraître à une heure plus matinale de l'univers, dans cette aurore du monde naissant, où triomphait l'informe et l'immonde. Sous le masque actuel, transformés et améliorés comme vous l'êtes, vous ne laissez pas que d'être encore bien humbles et bien éphémères. Gardez-vous toutefois de porter envie aux masses et aux durées inconscientes qui peuplent l'infini. La grandeur ne se mesure pas ainsi; la grandeur commence à cet infiniment petit qui délibère ses actes, qui s'arrête sur le bord d'une mauvaise action dont il est terriblement tenté, qui répudie son plaisir, quelquefois sa vie (*projecere animas*), affrontant le travail et le péril. Les derviches n'ont rien dit de trop en vous racontant que l'univers était fait pour cet être. Il est le but, le chef-d'œuvre tout au moins de tout ce que nous connaissons, s'il n'en est pas le maître.

Vous n'êtes pas content de cette supériorité, vous avez sur le cœur telle explication qui mettant l'homme au-dessus de tout, le laisse néanmoins, le maintient

si bas à ses propres yeux, dépourvu de substance et de persistance. Je m'associe volontiers à vos révoltes.

Le fait est que M. Taine nous transporte dans un monde nouveau et paradoxal, où il n'y a plus de substance, plus de cause ; rien que des mouvements et des successions, — ou, mieux encore, rien que des mouvements qui semblent dépendre les uns des autres. C'est ce qu'on peut rêver de mieux en fait de démolition. Kant n'est rien, comparé à cet exterminateur. Kant révoquait en doute l'autorité absolue, la portée universelle de nos croyances les plus irrésistibles. M. Taine fait mieux ; il nous montre l'origine et la structure de notre intelligence, de quoi elle se compose, comment elle opère ; par où il la réduit à rien. C'est peu de chose, en effet, que des hallucinations vraies en général, mais qui pourraient être faussées ; nées d'un mouvement moléculaire qui arrive, mais qui pourrait ne pas arriver. Comment la vérité irait-elle se loger à pareille enseigne? Le moyen de croire à un pareil témoin? Je ne sais pas comment Henri Heine s'est permis le passage étrangé, la sortie prodigieuse qu'on va voir. Devant les ruines faites par son compatriote Kant, il s'est emporté à un excès de lyrisme révoltant ; il lui échappe de dire qu'Emmanuel Kant surpasse de beaucoup en terrorisme Maximilien Robespierre. Ce n'est pas tout, il use de l'apostrophe, et contre nous encore ! « A vrai dire, vous autres, Français, vous avez été doux et modérés, comparés à nous autres, Allemands ; vous n'avez pu tuer qu'un roi, et encore vous fallut-il en cette occasion tambouriner, vociférer et trépigner

à ébranler tout le globe. On fait réellement à Maximilien Robespierre trop d'honneur en le comparant à Emmanuel Kant. Maximilien Robespierre avait sans doute des instincts de destruction quand il était question de la royauté, et il se démenait d'une manière assez effrayante dans son épilepsie régicide; mais, s'agissait-il de l'Être suprême, il essuyait l'écume qui blanchissait sa bouche, lavait ses mains ensanglantées, sortait du tiroir son habit bleu des dimanches avec ses beaux boutons en miroirs, et plantait une botte de fleurs devant son gilet... Quant à la *Critique de la raison pure*, ce livre est le glaive qui tua en Allemagne le dieu des déistes. »

Je n'aime pas cette jactance, et je suppose qu'elle a choqué M. Taine. Avec lui, l'esprit français reprend tous ses avantages. M. Taine n'est pas le sceptique qui ébranle; il est dogmatique pour ruiner les notions de cause et de substance, les corps et l'esprit, le moi et le non-moi, c'est-à-dire non-seulement toute religion mais toute croyance, faute de choses, faute de personnes pour croire ou à croire. Au milieu des idées qui nous semblent les plus élémentaires et les plus consacrées, il s'ingénie et s'escrime avec le scalpel, avec le microscope de MM. Vulpian, Bichat, Moreau, comme un bœuf chez un faïencier, comme Samson parmi les Philistins; rien ne reste debout du temple où se sont agenouillées tant de générations; il secoue l'esprit humain, l'abat, le foule, l'anéantit, n'y laissant rien pour vivre et pour espérer. Vous voulez donc désoler le monde? lui crient tout éperdus les mystiques et les spiritualistes. —Je veux la vérité, répond le philosophe (et il faut l'entendre

jusqu'au bout); si vous cherchez autre chose, fût-ce la consolation, vous trompez le monde. Bossuet l'a dit : « La vérité, c'est ce qui est. » Mais alors pourquoi nous promet-il une vie éternelle, un jugement dernier, une trompette qui réveillera les hommes, et des corps pour ressusciter. Quelle déception parmi les morts quand, au lieu de tout cela, ils sentiront sur leurs épaules la pierre du sépulcre éternel ! Quel désespoir pour ces échappés du néant, réclamés et repris par le néant ! Les enfants croient aux contes de fées ; l'enfance du monde a cru aux religions et aux métaphysiques ; mais aujourd'hui le monde est adulte ; je suis comme le monde et j'entends servir à mes pareils la vérité, rien que la vérité pure et sèche.

Ah ! il vous faut de la consolation.... mais pour qui donc, s'il vous plaît? Ils n'en ont pas besoin à leurs derniers moments ceux qui ont vécu sans reproche : *pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus;* leur agonie est sans peur, paisible, *tentante*. J'ai entendu ce mot, qui m'est resté dans la mémoire à propos d'une sainte personne qui venait de s'éteindre devant toutes ses sœurs assemblées : confiante, radieuse, les regards au ciel, leur laissant le désir d'avoir ainsi vécu pour mourir ainsi.

« Toujours plus tranquille, » disait Schiller, aux approches de la dernière heure.

Encore une fois, qui voulez-vous consoler? Des hommes de proie et d'orgies, des Madeleines jusqu'à l'inceste, une collection de vieux boucs et de vieux reptiles, dont on peut dire, en retournant le mot de l'Écriture : *transiit male faciendo*. Allons donc ! Qu'ils meurent comme ils pourront, en paix ou en rage,

peu m'importe. Ne faudrait-il pas des anges à leur chevet, bien blancs et bien radieux, pour transporter cette boue aux pieds du Seigneur... enfin des ravissements de saint Paul! Je n'en aperçois pas la nécessité. Voyez-vous ce parfait banqueroutier, ce négrier fini, ce marchand de Circassiennes ou de négresses blanches, ce traître à toutes les causes, ce gérant d'escroqueries, ce tricheur universel, ce brocanteur en toutes choses, politiques, artistiques, érotiques, hippiques! La mort vient le prendre sur le duvet de ses édredons, fourbu jusqu'à la moelle, éreinté sur son devant, tout pâle des folles joies qui lui ont sucé le sang et la vie, mais surtout inquiet, troublé, commençant à douter du crime et de l'orgie, comme on doutait de la vertu parmi les héros de Plutarque. Ah! vous allez donc en ce jour de révélation... (on peut voir la suite dans *les morceaux choisis* de Massillon). Eh bien! le Seigneur n'aura pas son tour; cette agonie n'aura pas de remords, pas de lumière vengeresse, si vous venez, avec vos appareils consolateurs, auprès de ces affreux moribonds. Véritablement, vous les gâtez.

Comment! ils ont vécu comme on vit au coin d'un bois, dans un tripot, sur une gouttière! et, grâce à vous, ils mourraient comme des colombes, pardonnés, purifiés, dans une hallucination béate, le ciel s'ouvrant avec toutes ses mélodies et ses clartés pour les recevoir parmi les élus et les séraphins dans le bonheur éternel! Je me permets de dire que cela est sacrilége. Et que ferez-vous donc, s'il vous plaît, pour leurs victimes, leurs pantes (une expression prise à leur argot qui est fort expressive; on croit

voir quelqu'un de terrassé, de béant et de râlant); pour tant d'innocents qui sont descendus dans la nuit du tombeau, pâles et désespérés, l'angoisse au cœur, parce qu'ils léguaient la misère et ses suites, ses dégradations, à leurs enfants, à leurs filles peut-être... Pensez aux vôtres, vous qui en avez de bien gardées et de bien rentées, dont la tombe méritera peut-être un jour, après de longues années, pures et souriantes, l'épitaphe de Cecilia Metella : *Insignis vixi inter utramque facem.*

Voilà les douleurs et les afflictions à consoler, à réchauffer, à venger surtout. Mais quoi! vous rêvez un ciel où ces tristes âmes se retrouveront face à face avec tout ce qui les a spoliées, violées, massacrées! Si c'est là tout ce que vous savez faire, dit le philosophe aux religions, si c'est de la sorte que vous dispensez et entreprenez la consolation, ce n'est pas la peine de tromper les hommes. Avec la vérité, je ne les servirai pas plus mal pendant le peu de temps qu'ils ont à passer ici-bas.

V

On finira par combattre ce livre; mais, en attendant, on veut l'exposer dans toute son apparence, y ajouter même tout ce qu'on aperçoit dans le même ordre d'idées et de tendances. Quand on combat un système, il faut lui faire franc jeu, jusqu'à lui prêter les arguments qu'il oublie; on n'est sûr de l'avoir détruit qu'après l'avoir étreint tout entier,

tel qu'il s'offre et même tel qu'il pourrait s'offrir. Eh bien ! partant de là, je dois le dire, cette psychologie, cette anatomie mentale de l'homme, exposée par M. Taine, trouve un terrible appui dans ce que nous savons des destinées humaines. Cette peinture de notre esprit concorde de tout point avec la peinture de notre condition, telle que l'ont toujours faite les observateurs et les moralistes. Le philosophe a une manière de décrire nos sources d'esprit, nos procédés et nos événements intellectuels, qui acquiert le plus haut degré de vraisemblance, si l'on rapproche tout cela des œuvres de notre esprit et des événements de notre vie. Il a le droit de vous dire : telle vie, tel esprit ; c'est-à-dire telle fonction, tel organe. Il n'est pas bien surprenant que les facultés humaines ressemblent aux destinées humaines. Le hasard, le décousu, la fluctuation qui apparaissent dans nos actes, ne sont qu'une suite des mêmes bornes et des mêmes vices inhérents à nos pouvoirs d'esprit, ou plutôt à notre anarchie intellectuelle. Si un naturaliste vous disait, à l'aspect de tel animal qui vous semble sans instinct et presque sans mouvement, qu'il est au plus bas de l'échelle animale et radicalement défectueux par la structure de ses organes ou même par le défaut d'organes sensitifs et locomoteurs, vous ne seriez pas bien surpris. Tel est à peu près M. Taine quand il réduit au peu que vous savez l'intelligence humaine. Ce naturaliste, ou plutôt cet anatomiste de l'esprit, n'avance rien qui ne soit confirmé par les moralistes, c'est-à-dire par les observateurs qui contemplent cet esprit à l'œuvre et en exercice.

Peu importe, vous dira-t-il, que mon explication soit triste ou consolante, superbe ou misérable. Est-elle vraie? Tout est là. D'ailleurs, de quel droit voulez-vous mieux? Quelles sont vos œuvres pour prétendre à d'autres facultés? Et même, qu'elles sont vos apparences pour réclamer une réalité plus solide ou plus haute? Après la vérité, il n'y a rien de mieux que la vraisemblance. A ce compte, vous devez subir mon explication, d'autant plus vraisemblable qu'elle est plus humiliante pour l'homme et pour son esprit. Les faits sont là, non-seulement les faits psychologiques ou physiologiques, plus ou moins pénétrables, mais les faits extérieurs de notre vie à tous. Je ne charge rien. A considérer l'homme dans sa condition, dans sa destinée, dans sa conduite, on ne voit pas pourquoi il aurait telle chose en lui qu'un esprit lucide et puissant. Rien n'en témoigne dans les manifestations humaines. Sur la scène où l'homme se déploie et dans la qualité de ses déploiements, rien ne suppose, rien ne revendique un principe d'action, ou même une possibilité d'action supérieure. Vous plairait-il de contempler les hommes, de les détailler, au fait et au prendre, parmi les obstacles de la nature physique, et la rude concurrence de leurs pareils? Eh bien! parlons d'abord de leur condition. Elle est misérable, et consiste en travail forcé, en contrainte, en efforts musculaires, où l'esprit est de trop et disparaît comme un personnage inutile. L'homme ne vit qu'à force de conquérir sa vie et d'arracher la subsistance dont il a besoin tantôt à la glèbe, tantôt à ses pareils. La vérité est que les hommes ont été jetés trop nombreux

sur une terre trop étroite pour les nourrir dans l'abondance et dans l'oisiveté ; inégaux, d'ailleurs, en force de corps et d'esprit, d'où il résulte que les plus forts prennent tout, dominent les plus faibles et ne leur donnent que la moindre nourriture possible contre le plus grand travail possible. Les économistes, j'allais dire les vétérinaires, définissent ainsi le salaire : « Ce qu'il faut à l'ouvrier pour vivre et continuer sa race ; » par où l'on voit que la plupart des hommes sont des animaux. Cela vous étonne? Mais remarquez donc que la plupart vivent d'un travail dont tel est tout l'effet et toute la récompense. Remarquez, en outre, que l'homme a, comme l'animal, les besoins et les organes de nutrition, de reproduction ; qu'il est muni, comme l'animal, d'un instinct conservateur, d'un égoïsme, et que l'empire de cet instinct est assuré, comme chez l'animal, par une sensation, par une prévision de plaisir.

Or, quelle est la condition des animaux? « Une lutte pour la vie, » comme dit Darwin, avec cette conséquence que les mieux conformés dominent et survivent, que les moindres succombent et disparaissent. Les antilopes d'Afrique se déplacent en certaines saisons par troupeaux immenses. La tête du troupeau dévore partout l'herbe et le feuillage, ne laissant que l'écorce et la terre nue à la queue du troupeau. Naturellement ce sont les plus forts qui conquièrent et gardent la tête, c'est-à-dire la place où l'on mange ; les autres restent les derniers. Tel est le combat pour la vie du haut au bas de l'échelle animale. Vous pensez peut-être à l'intelligence qui

apparaît au haut de cette échelle dans le genre humain, à la discipline, à la lumière qui va paraître de ce chef parmi toute cette animalité. Illusion ! les économistes vous diront que la population foisonne et s'entasse jusqu'à l'extrême limite des subsistances; qu'il n'y a pas de place, je veux dire pas de subsistances pour tous ces compétiteurs; que beaucoup meurent de faim, non pas peut-être en huit jours, mais en six mois, en quelques années même, c'est-à-dire de telle maladie déterminée par de longues privations et par une défaillance acquise qui livre le malade, qui le prépare en quelque sorte à mourir du moindre accident. On ne fait que répéter ici le dire de J.-B. Say. Comment ! dites-vous, l'homme a de la prévoyance, et il n'en userait pas ici pour s'élever au-dessus des animaux ! Il paraît que non. Les Irlandais n'ont pas de prévoyance, ni les Peaux-Rouges, ni les soldats qui font campagne. Épargner, ménager, réserver n'est pas leur fait. Il y a des animaux, les écureuils, par exemple, dont l'instinct à cet égard est supérieur à celui des hommes.

Mais l'homme pourrait au moins modérer le fait de la reproduction, et diminuer le nombre des concurrents à la vie ! Il le pourrait sans doute; mais en général il n'en fait rien, il n'y pense pas. La population s'accroît sous les influences les plus contraires, toujours extérieures et instinctives, telles que misère et désespoir, abondance et sécurité ; elle décroît sous les influences d'une autre sorte : libertinage universel, appauvrissement des classes riches, comme en Grèce, dans les temps racontés par Polybe.

Vous avez là un spectacle, une perspective, qui naturellement suggère cette question: A quoi sert l'intelligence de l'homme, et quelle est donc la valeur de cette intelligence, qui livre l'homme comme un simple animal à l'impulsion des instincts corporels, au gouvernement de l'atmosphère et des saisons?

Tel métaphysicien vous répondra que cet esprit est peu de chose par son origine et par sa nature; que l'observation physiologique n'y aperçoit rien d'actif, de sûr, de réfléchi; que les conditions organiques de l'intelligence révélées par la physiologie, et qui sont de pauvres conditions, sont probablement les causes mêmes de la pensée, étant donnée la condition qu'elle fait à l'homme ou qu'elle lui laisse. Oui, vous dira-t-il, la plupart des hommes sons des animaux. Ils ont tous les besoins de l'animal, et ils n'ont guère mieux que ses instincts, dans cet épuisement du travail manuel où leur esprit n'a ni occasions ni envie de paraître. Remarquez bien qu'il n'y a guère d'individus parmi ces masses anonymes et ténébreuses, esclaves du gagne-pain. *Masses* est leur nom, bien significatif; car on n'apparaît, on ne s'isole et ne se désigne que par les différences d'esprit, qui seules font la différence entre les hommes et parviennent à les individualiser.

Or, l'esprit, dans cette condition des masses, qui est celle de presque tout le genre humain, n'a pas le temps de se cultiver, n'a pas l'occasion de se manifester. Bref, telle est la condition de la plupart des hommes, que ce qu'ils ont d'esprit ne leur sert à rien, ne paraît pas et cède la place, toute la

place occupée par l'homme, à l'action musculaire.

Ici, l'explication de M. Taine revient et reprend ses avantages. Ponrquoi donc, en effet, cet esprit serait-il une faculté lumineuse et profonde? On ne comprend pas tant de puissance ou tant de virtualité pour si peu d'effet possible et si peu de services à rendre. Comment donc la nature aurait-elle fait deux choses aussi dissonantes, aussi contracditoires dans le même être, qu'un esprit sublime pour penser et un corps vorace pour manger, le tout dans un tel milieu, si stérile, si rebelle, que les soins de la nourriture excluent la vie et le développement de la pensée?

Comme on ne saurait douter du corps et de ses besoins, il faut bien croire que l'esprit, les sources et la portée de l'esprit, ainsi distancés et sacrifiés dans la plupart des cas, n'ont pas la réalité, la hauteur que le spiritualisme se plaît à leur donner.

On peut observer dans la hiérarchie des choses, du haut au bas des choses et des êtres, que les organes se proportionnent toujours aux fonctions. Il vous est défendu par là de croire à des organes compliqués et savants, quand vous apercevez telles fonctions, telles propriétés où suffiraient des organes infiniment moindres. M. Taine, qui est pour le moindre, serait il dans le vrai! On ne saurait trop le remarquer : Nous sommes d'un monde où les choses sont concertées avec une économie de moyens, qui est une des lois les plus constantes en histoire naturelle. Difficile, dès lors, bien difficile de supposer qu'une loi naturelle ou une Providence divine ait mis en nous les germes d'un esprit généreux et puis-

sant, quand il est vrai de dire historiquement que ses germes doivent avorter chez presque tous, et se développer à peine parmi le petit nombre des plus favorisés. Cela ne ressemble guère au reste des choses connues et au train dont elles marchent. Pourquoi y aurait-il en nous un principe central et supérieur, constitutif d'une forte monade trempée pour un avenir éternel, quand ce principe doit demeurer presque toujours infructeux, quand telle est l'inertie et l'inculture fatale, l'oppression permanente de ce principe, qu'un Dieu juste comme celui de l'hypothèse ou de la vérité religieuse et philosophique n'y pourrait trouver matière à punir ou à récompenser? La nature aurait fait là quelque chose de superflu et de parasite, un grade sans emploi, pour ainsi dire, et l'on ne voit pas qu'elle se livre en général à de pareils exercices, et mêle à son œuvre de tels agréments. Dans une fiction moderne, l'héroïne, fort peu exemplaire, témoigne à ses derniers moments la plus grande confiance dans la miséricorde d'en haut : « Dieu sait bien comment il m'a faite. » Sans les hoquets de l'agonie, elle aurait sûrement ajouté : « Dieu sait bien dans quelles conditions il m'a jetée, sur quelle pente, sous l'obsession de quels instincts, à travers quelles difficultés de vie et de position. »

Pour juger d'un être, surtout comme agent moral, il ne faut pas voir sa nature seulement, mais sa condition : c'est-à-dire la société, le climat, les éléments, qui sont peut-être autant d'obstacles invincibles au déploiement de cette nature. Encore une fois, à quoi servirait l'esprit que vous rêvez, spiritualistes, dans le milieu où vous vivez?

Il faut voir que ce rêve est né il y a deux mille ans, dans des circonstances, dans une société où il avait quelques raisons d'éclore. L'esprit humain, tel que Platon l'entendait et l'expliquait, avait toute sa carrière, toute son efflorescence parmi les hommes libres de la Grèce. Où l'on a vu cette haute idée de l'homme qu'on appelle le spiritualisme, c'était parmi les Grecs et les Juifs, dans deux sociétés dont l'une ne comptait pas les esclaves comme des hommes, dont l'autre ne connaissait pas d'esclaves. Que voulez-vous? la science, dans une société, ressemble à cette société. Comme Athènes se composait de vingt mille citoyens et de quatre cent cinquante mille esclaves, il y avait du loisir et de l'épanouissement pour ces citoyens, quelques-uns capables de créer l'expression du beau, tous capables d'admirer et d'applaudir cette expression. De là l'esprit humain professé par Socrate et Platon, chez une race dont le beau plaisir dans ses jeux, qui étaient des fêtes de l'esprit, était d'applaudir Euripide et l'histoire de la guerre du Péloponèse. Ces penseurs crurent voir un grand esprit, un reflet des choses éternelles et divines dans cette condition, dans cette destinée de citoyens et de souverains qui peuplaient la Grèce autour d'eux, et qui leur figuraient, leur bornaient toute l'humanité, sans esclaves ni barbares. Ces maîtres ignoraient tellement les esclaves, les comptaient pour si peu, qu'ils ne discutaient même pas l'esclave dans leurs théories de la meilleure république: il est bien entendu que celle de Platon a des esclaves, comme elle a des champs et des meubles.

Peu de temps après, Aristote, qui discutait l'es-

clavage, admettait une moindre origine dans l'esprit humain, plus près de terre, plus voisine et plus composée de sensations. Mais cette symétrie est fortuite, et il n'y a pas là de rapports à saisir. La vérité, en ce sujet, c'est que la littérature (ou plutôt la production intellectuelle) est une expression sociale, par où il lui appartient, non-seulement de peindre les mœurs sciemment, mais de ressembler à la société, d'en figurer partout le reflet et l'inspiration. Celui qui compte pour des hommes les prolétaires, dans l'état d'esprit que cette condition suppose, ne portera pas, n'estimera pas bien haut la spiritualité humaine. De là tout ce qu'on voit parmi nous de positivisme et de matérialisme. Cette influence de la société, de la race, de l'histoire, ne paraît pas seulement dans la métaphysique, mais dans les sciences naturelles. D'où vient que les savants français croient à des cataclysmes, tandis que les géologues de l'Angleterre admettent le renouvellement du globe, sous l'action lente et graduelle de certaines lois? Peut-être faut-il dire, avec M. Michelet, que les uns et les autres comprennent la nature comme la société : ici par des révolutions, là par des traditions.

Aussi, quand on dit que la littérature est une expression sociale, on dit une chose insuffisante. Dès qu'une société fait œuvre d'esprit, il lui arrive, sciemment ou non, de porter un témoignage sur elle-même en exprimant les idées et les croyances qui appartiennent à son état, à son degré d'avancement. Qu'une société ait des esclaves d'un côté, et de l'autre des castes supérieures, des patriciens, des eupatrides, cette société tiendra les esclaves pour des

brutes, pour des choses, et ne reconnaîtra qu'à une certaine élite les pouvoirs du souverain, le droit politique, la qualité d'homme. Dans cette société, il y a de fiers échantillons humains, qui vont composer à ses yeux la société et l'humanité tout entière. L'œil attaché sur Périclès et sur ses contemporains, les philosophes de cette époque feront les plus hautes descriptions de l'esprit humain, de cet esprit qui anime et inspire les maîtres souverains de l'art, de l'éloquence, de la pensée, du gouvernement. L'esprit qui est ailleurs, ils n'y prennent pas garde, ils le négligent, ils le nient; leur regard ne descend pas aux régions, aux degrés inférieurs de ce qui peuple matériellement la cité. Choses et esclaves que tout cela! Quant à neus, modernes, qui comptons dans le règne humain et dans le cadre de nos sociétés le descendant de l'esclave antique, nous ne pouvons évaluer si haut l'esprit humain, nous sommes obligés de le reconnaître partout où il y a des hommes, appréciant dès lors la nature de cet esprit selon ses œuvres et ses fruits parmi la plupart des hommes.

Où les hommes ont la plus pauvre idée d'eux-mêmes, une idée misérable, comme leur condition, c'est parmi les sauvages. Les Mexicains se figurent que le monde a déjà usé quatre soleils, et qu'au cinquième (qui est le soleil actuel) les hommes seront changés en singes.

Certaines nations de l'Orient ont attribué à des révélations divines les arts élémentaires de la charrue, de l'écriture, de la voile, du feu, du tissage. On peut voir, dans le livre de sir John Lubbock, ce que les

sauvages ont de religion et de morale, quelle idée ils ont de leurs devoirs, de leur origine, de leur avenir. Quant aux sociétés policées, elles ont de l'homme une assez haute idée, non-seulement parce qu'elles ont du loisir pour les grands sujets de réflexion, mais parce que certaines castes leur donnent l'idée, le modèle de certaine grandeur humaine, et qu'elles ne comptent pas pour hommes ceux des autres castes. Telles étaient les sociétés antiques. Mais les sociétés modernes, si puissamment civilisées, ont de quoi se mépriser, à peu près comme les sauvages, car elles ont gardé quelque chose de la sauvagerie, c'est-à-dire des existences précaires. Cette précarité est même la condition des masses, du plus grand nombre. Nous ne laissons pas toutefois de regarder et de traiter cette majorité de sauvages comme des hommes, ce qui réduit sensiblement la moyenne de l'idée, de l'estime qu'on peut faire des hommes. Cette moyenne est d'autant plus basse que la plupart des hommes sont demeurés sauvages, esclaves, choses, malgré les lois conçues en trois mots : liberté, égalité, fraternité.

C'est pourquoi tel observateur moderne vous dira : Soyez donc justes et modestes dans votre psychologie, dans votre physiologie, dans votre philosophie de l'histoire, et ne rejetez pas si péremptoirement la triste explication de votre nature, que vous trouvez dans M. Taine. Regardez-vous donc vivre, agir, penser avec tant d'incohérence et de vicissitudes, avec si peu d'effet voulu, avec encore moins de projets accomplis ! Non, quand telle est la condition humaine, vous n'avez pas le droit de réclamer une

nature plus élevée, ni une connaissance plus sûre et mieux née.

Le matérialiste, en s'exprimant de la sorte, a les moralistes avec lui, et les prophètes comme Jérémie, et les rois comme Salomon, et les pèlerins comme René, et les éperdus comme Pascal. Il faut entendre ces témoins, ces peintres méprisants de l'être humain, variable et fragile comme il l'est, qui périt et se renouvelle sans cesse en tout ce qu'il a d'affectif, d'intelligent et de corporel, avant de périr sans renouvellement, ce qui est la fin du moi connue sous le nom de mort. Ils vous diront tous le peu que vous êtes, basés sur le peu que vous faites et que vous paraissez. L'homme que raconte M. Taine est bien vide, bien court, bien vague. Mais quel droit avez-vous donc, vous qui parlez, de vous prendre pour quelque chose de réel et de consistant? Par où pensez-vous ériger en substance le fantoche que vous êtes, le hanneton qui cascade et tourbillonne en vous? Observez donc un peu votre condition, prêtez l'oreille aux observateurs de la société humaine; puis, montrez-moi parmi l'espèce que nous sommes une idée constante, une affection durable, un goût suivi. Votre état de santé mental est une terrible variation, pour ne pas dire incertitude et infirmité; mais, en outre, vous coudoyez la folie partout, vous êtes toujours vous-même au moment de tomber fou. Tous les médecins vous diront que le monde est plein de fous, non pas peut-être finis et à lier, mais de fous ébauchés, qui ne laissent pas que d'être malsains et malfaisants. Un de nos plus anciens contempteurs s'écriait : *Vanitas vanitatum.* Il flattait les hommes : ce n'est pas vains

qu'ils sont, mais nuls. Voilà ce qu'il faut dire à ces échappés du néant, que le néant réclame, et qui font une si triste figure, une si maigre chère, tandis qu'ils traversent le banquet de la vie et la forme humaine. J'appelle néant cette brièveté de la vie la mieux remplie et la plus active, où la science arrive quand l'ardeur est usée, où la lame s'aiguise au bout d'une poignée réduite et défaillante. Cette brièveté de la vie la réduit à rien. L'expérience est une lumière sans chaleur, sans fécondation parmi des êtres sans force, qui n'ont plus de mérite à s'abstenir du mal, plus de vigueur pour bien faire. Les fruits n'ont pas le temps de paraître Quant aux fleurs..... quelles pivoines! N'en demandez pas davantage à l'Eden qui nous reste. Est-ce quelque chose vraiment que ce court espace où les germes ne lèvent pas, où les circonstances font défaut au caractère, où l'expérience nous vient quand la force nous a quittés, la force d'en profiter et d'en jouir. J'en ai vu qui, désespérés de cette science tardive et infructueuse, se dépravaient franchement. Et sur ces pieds d'argile il faudrait une tête qui touchât les nues! autant d'or et d'ivoire qu'à la Minerve de Phidias! Non vraiment: des illusions, des hallucinations, pas plus de certitude que de durée, c'est tout ce qu'il faut pour la direction d'un pareil être. Je prie le lecteur de ne pas s'inquiéter. On relèvera tout ce que l'on met ou plutôt tout ce que l'on trouve si près de terre en ce moment; mais il faut commencer par voir l'homme dans cette posture et sous ces traits, si l'on veut le connaître tout entier et répondre à toutes les interprétations, à toutes les peintures qui se donnent carrière sur une

créature si complexe. Le fait est que vous changez de toutes parts, corps et âme, dans des proportions prodigieuses. L'expérience en a été faite. Vos os eux-mêmes se renouvellent en un mois. Que dire après cela de vos idées, de vos goûts de cœur et d'esprit? Comment le Psalmiste a-t-il pu dire : *Inveteravit ossa mea dolor?* La douleur n'a pas le temps de nous vieillir les os, qui passent encore plus vite que nos peines, qui ne dure pas ce que dure un habit de deuil. Vous changez non-seulement par vous-même, mais par le changement et l'évanouissement de tout ce qui vous entoure. Qu'avez-vous fait de vos haines, de ces haines vigoureuses, honneur de votre jeunesse, disparues avec la personne haïe? Et ces pures amours, ces vives tendresses qui vous remplissaient le cœur et la vie, par où ont-elles passé? Par la porte aux oublis, aux ingratitudes, aux trahisons immondes.

Ce n'est pas la France qui est légère, comme on le lui dit sans cesse [1], c'est l'humanité, incapable qu'elle est d'impressions profondes, permanentes, fructueuses. *Glissez, mortels, n'appuiez pas*, disait la sagesse d'un connaisseur au siècle dernier; cela revient à dire qu'il faut s'accommoder à ce défaut de fond, à cette surface humaine qui est toute l'humanité; qu'il faut se mêler et toucher aux hommes le moins possible, ou du moins ne pas négliger cette précaution indiquée par Chamfort : « Si vous avez à passer une

[1] L'historien de la Régence, M. Lecontey, raconte que les Mémoires du cardinal de Retz et que les Mémoires du conseiller Joly sur la Fronde, furent publiés en même temps, vers 1824. Il paraît croire que notre réputation européenne de légèreté date de cette double publication.

journée dans le monde, commencez par avaler un crapaud le matin. » Changer est tellement l'infirmité humaine, que les poëtes, dans leur imagination de l'idéal, vous représentent la ténacité de Caton, l'implacable orgueil de Satan, la foi indomptable des martyrs, la devise des Clermont-Tonnerre : *Etiam si omnes, ego non.* Quand l'homme fait une épopée ou un roman, quand il édifie un caractère, une grandeur d'âme, quand il tresse une couronne, c'est toujours avec ce granit. Vous en trouvez la trace dans les habitudes d'une langue, d'une race, où le mot pour louer est celui-ci : *consistent.* Nous ne savons rien de plus rare et de plus grand chez l'homme que de garder à jamais une affection, une haine, une parole. Remarquez ce dernier trait : l'honneur est venu de là. Et si l'homme se relève par quelque endroit, s'il a une grandeur morale, elle est tout entière dans l'honneur, c'est-à-dire dans la persistance et la religion du moi. L'honneur, c'est l'égoïsme exalté et moralisé. Ce roman, ajoutent les matérialistes, montre bien ce que vaut la réalité. L'homme n'a pas plus de valeur et de solidité que les bergères n'ont de houlettes à rubans roses, que le moyen âge n'avait de chevalerie. Fictions que tout cela, c'est-à-dire hommage à l'idéal, réaction contre le réel.

L'homme vit peu de jours et dans une vicissitude qui ne permet pas à l'unité de s'y établir, à la personne de se fonder. Et c'est ce fantôme, cet accident qui serait promis à une éternité de peines ou de récompenses ! comme s'il avait eu le temps d'en mériter si long ! comme si un Dieu juste allait nous traiter de la sorte pour avoir mis le pied dans la vie,

pour cette traversée fugitive de l'être ! Non, il n'y aura pas de grincements de dents, pas de damnés dans la vallée de Josaphat. S'il y a une balance, elle portera d'un côté les soucis et le travail infligés à l'homme, de l'autre les moyens de plaisir, de *divertissement*, comme dit Pascal, laissés à sa disposition. Elle sera pleine de mansuétude pour l'abus qu'en aura fait cette créature calamiteuse. Mais, sans parler de l'éternité, ce qui nous réduit à rien, ce qui nous met à bas trop facilement, le fait est que nous durons peu ; et ce peu est criblé de changements, perdu de vicissitudes et de catastrophes. « Notre cœur, dit Montesquieu, est une suite de désirs, comme notre esprit est une suite de pensées. » Où prendre, dans cette succession et dans cet écoulement, la personne, la forte monade que vous croyez être ? Quand tout change en vous et autour de vous, il vous plairait de vous prendre pour quelqu'un ! Mais êtes-vous bien sûr de ce moi que vous revendiquez ? Savez-vous ce qui donne quelque relief à ce moi ? Deux choses, dont l'une est moralement insignifiante, dont l'autre est volontiers un vice : je veux parler de la mémoire et de l'égoïsme. Soyez donc fier d'un moi ainsi fondé ! Rien n'est plus naturel que l'égoïsme : puisque vous avez l'être, c'est pour le garder, et vous portez en vous l'instinct conservateur de vous-même. C'est ce que les orthodoxies appellent le péché originel ; seulement cela n'est pas un péché et ne remonte pas à l'origine de l'espèce ; cela naît avec chacun de nous pour le garder et le conserver. Cela, dis-je, est naturel, mais d'une nature qui n'a pas le droit d'être fière. Ne me parlez

pas de la dignité souveraine du moi, de la durée du moi, de cette conscience de nous-même qui passe quelquefois quatre-vingts ans. Qu'est-ce que cela, comparé à l'infini que nous concevons devant et derrière nous?

Il faut convenir que les matérialistes trouvent quelque appui dans la condition et la destinée de l'homme, quand ils expliquent matériellement et misérablement la nature humaine. Cependant, je n'admets pas ce monde peuplé d'apparences et d'illusions auquel ils entendent nous réduire. Cette partie de l'espace qui est consistante et figurée, ne peut se confondre avec l'espace pur et simple. Il n'est pas permis d'identifier le plein et le vide, pas même les apparences du plein et les apparences du vide. Apparence ou réalité, ce qui diffère tellement ne peut avoir les mêmes lois. Dans ce qui est résistant et figuré, vous ne pouvez pas non plus confondre ce qui subit des lois immuables, comme le règne animal, avec ce qui fait ses propres lois à lui-même, comme le règne humain. C'est ce qu'on aperçoit clairement dans l'histoire, où se déploie la vie des sociétés. Comment ne faites-vous pas intervenir les faits et gestes de la société dans l'explication de la pensée individuelle? Comment, dans les diverses hypothèses qui peuvent expliquer cette pensée et ses origines, ne considérez-vous pas les caractères libres et immatériels que prend la pensée de l'homme dans la société? Ne parlez pas tant des fluctuations et des vicissitudes auxquelles l'homme est sujet. Ces changements viennent peut-être de lui, et alors ils prouvent son immatérialité : ce vice de son esprit

révèle son esprit. Aussi bien et encore mieux, vous devriez faire emploi de la philosophie de l'histoire, science également moderne. Dans l'histoire, vous voyez une espèce qui n'a rien d'antomatique comme les anlmaux, et c'est pour cela, par parenthèse, qu'elle a une histoire : les animaux n'en ont pas; ils vivent gouvernés par des instincts qui se ressemblent, qui se transmettent, qui n'ont ni accidents, ni solution, ni continuité. *Si les lions savaient peindre!* disait un lion devant la peinture d'un de ses pareils, terrassé par un homme ! Eh bien ! que peindraient-ils? Leurs chasses et leurs proies déchirées, toujours les mêmes, leurs amours deux fois l'an, leurs mécanismes animés, bondissants, monotones. Mais l'homme a une histoire parce qu'il est maître de sa destinée par le libre arbitre ; parce qu'il a, outre ses instincts d'animal, des idées, des passions, des pouvoirs énergiques et variés. L'homme ainsi fait ne laisse pas que d'avoir des lois. Il faut reconnaître, avec M. de Maistre, un gouvernement moral du monde ; mais ces lois ne ressemblent en rien à celles de la nature extérieure. Voyez plutôt cette loi du progrès, intermittente et sinueuse comme elle l'est. Mais ceci est un grief contre la métaphysique en général plutôt que contre le livre de l'*Intelligence*.

Revenant à ce livre, je lui ferais volontiers une querelle pour tant d'ombres et de vapeurs dont est fait son Cosmos, pour le vague dont il nous abreuve et nous rassasie. Aimez-vous les brouillards? Il en a mis partout. Il admet l'être malgré tout son scepticisme, mais il ne le montre guère. Pour ma part, au milieu de ces rapports, de ces illusions,

je ne vois pas l'être. Eh bien! je me demande pourquoi cet être, qui a eu toute l'éternité pour se façonner, pour prendre des formes et des habitudes, n'est pas arrivé à quelque chose de mieux que ce groupe de tendances au mouvement, qui constitue, pour M. Taine, la nature et l'humanité. J'ai peine à croire qu'il n'ait pas plus de consistance réelle, plus de substance physique et morale, plus de mérite et de démérite possible, plus de motifs de renaître, plus de titres aux peines et aux récompenses.

Descartes, dans l'hypothèse d'un dieu trompeur et d'une piperie universelle, ne laissait pas que de maintenir cette affirmation. *Je pense, donc je suis.* Rien n'est plus évident, plus nécessaire ; s'il y a un trompeur, il faut bien qu'il y ait un trompé. D'après M. Taine, nous ne sommes pas trompés, mais hallucinés. Il n'y a pas d'être, si l'être consiste dans l'esprit ; car il n'y a que des hallucinations, et nous ne sommes qu'une série d'hallucinations. Il faut signaler ici une contradiction prodigieuse dans M. Faine, et, pour cela, il faut le suivre jusqu'au bout, à l'article où il traite de la portée de l'intelligence. Il lui attribue la portée absolue déniée par Kant : il tient que nos croyances irrésistibles sont équivalentes à des vérités nécessaires. Voilà qui détruit toutes les constructions antérieures de l'intelligence. Il ne faut pas dire que l'origine de l'esprit est un mouvement moléculaire ; que la nature de l'esprit est une hallucination, quand la puissance de l'esprit est de saisir la vérité en son gîte, la vérité absolue, la loi universelle du réel et du possible. Il y a là une contradiction choquante. L'esprit montant si haut,

ne peut être si peu de chose au point de départ. Conçoit-on qu'un si pauvre instrument soit la clef du Cosmos ; qu'un outil si matériel, qu'une opération si chanceuse soit le chemin de l'intelligence et de la science universelle? Ce qui est fait pour atteindre et contempler l'absolu, ne serait que simulacre, fantôme, hallucination ! Quand on doit finir par attribuer une telle prise à l'esprit humain, il ne faut pas commencer par lui infliger si peu de consistance en ce qui touche l'origine, le procédé, la nature de ses idées. Comment ! de si hautes conceptions seraient à la merci d'une simple contingence, comme une sensation ! Quoi ! une telle ascension avec une base si étroite, à l'appel du coup de sonnette (cette image est de M. Taine) qui va ébranler nos centres nerveux ! Cela est nouveau. Ni Platon, ni Condillac n'avaient eu cette inconséquence. Condillac et ses disciples refusent à l'esprit humain les idées absolues, et bornent l'esprit humain à l'idée de l'utile, comme lui tenant lieu et lui faisant l'illusion du vrai, du beau, du bien. Platon, et après lui tout le spiritualisme, reconnaît en nous des idées absolues, reflétant le parfait et l'idéal en nous ; mais à leur compte ce sont des idées innées que nous ne pouvons nous empêcher d'avoir. *C'est la marque de l'ouvrier sur son œuvre*, dit Descartes, à propos de l'idée de perfection. D'après M. Taine, ce sont des idées fortuites, des idées de rencontre. Nous les avons, mais nous pourrions ne pas les avoir.

La perception de l'absolu est une hallucination, entre autres, dans un être qui n'est lui-même qu'une série d'hallucinations. Idées absolues, idées néces-

saires, c'est tout un aux yeux des autres philosophes. Mais, au compte de M. Taine, les idées absolues sont en nous de simples possibilités ; nous y sommes accessibles, mais nous n'en sommes pas constitués et possédés. En vérité, cela est d'une fantaisie prodigieuse et ne se justifie dans aucune hypothèse. Voyons, de quel monde nous parlez-vous ? Est-ce d'un monde créé et ordonné par un dieu, ou d'un monde gouverné par des lois dont fait partie une loi de convergence et d'harmonie, entre les fins et les moyens, entre les organes et les fonctions, entre les destinées et les facultés ? S'il est vrai de dire que ces lois sont faites pour arriver quelque part et quelque jour à la conscience d'elles-mêmes, s'il est vrai d'ajouter que cette heure a sonné quand l'homme est apparu sur la terre... comment cette conscience serait-elle livrée au hasard d'une machine à connaître, aussi mal sûre de sa connaissance que l'esprit humain décrit par M. Taine ? Comment cet esprit ferait-il sa fonction, arriverait-il à ses fins et remplirait-il sa destinée avec d'aussi pauvres moyens, avec des organes si vicieux et des facultés si vacillantes ? Si nos moyens de connaître sont tels que M. Taine les décrit, ils ne portent pas jusqu'à l'absolu, comme l'entend M. Taine. Si telle est pourtant leur portée vraie, leur fonction authentique, tenez pour certain que nos organes de connaissance ont une puissance et une valeur tout autre : celle de leur rôle et de leur destination. Ou la science n'a rien établi qui vaille sur les lois et les procédés de la nature, proportionnant partout les organes à la fonction, ou l'homme dont la fonction est de connaître l'absolu a

des organes d'un jeu, d'une opération plus sûre, plus puissante que les organes constatés dans le livre de l'*Intelligence*. Oui, quand je vois dans l'homme cet entendement de l'absolu que vous lui reconnaissez, je soupçonne en lui plus de fonds, plus d'avenir que vous n'en admettez. Plus d'avenir... J'insiste sur ce mot, car enfin la grande question est là. Survivons-nous à la mort? C'est pourquoi le monde a construit ou accueilli les religions. C'est pourquoi, quand les religions repliaient leurs ailes, il a prêté l'oreille à Platon et à ses descendants philosophiques ; enfin c'est pourquoi aujourd'hui il oppose une résistance désespérée à MM. Taine, Stuart Mil, Bain, enfin à toute l'agitation matérialiste de nos jours. J'ai connu un assez grand esprit politique qui, sur ses fins, ne voulait pas entendre parler de questions politiques. Bon pour la terre tout cela, disait Michel de Bourges. Mais après... Il finissait par où il aurait dû commencer, continuer et conclure. Voilà la vraie question. Il aurait dit à ce livre de l'*Intelligence* : Avec toutes vos réductions, vos vaporisations de la matière et du moi, vous ne me montrez qu'une chose, le néant dans la mort. — Je vous montre ce que je vois, répond le livre. — Non vraiment, vous me montrez vos imaginations, absolument comme les derviches et les universitaires. Vous n'avez pas le droit de me dire que ma sensation est un mouvement moléculaire. Vous ne voyez pas cela, vous le supposez. Eh bien, hypothèse pour hypothèse, j'aime mieux celle des derviches ; mais je n'en ai que faire. Je supplée les religions et je combats les matérialistes avec mes instincts. Est-ce que les instincts

me trompent quand ils m'enseignent la vie matérielle ? Pourquoi me tromperaient-ils sur ce point vital de l'avenir qui nous attend après la mort ? Nous sommes pleins de révélations sur ce qui nous attend, tout aussi bien que sur ce qui nous constitue, nous importe, nous entoure, sur la manière d'en user avec la nature et avec nos semblables, avec le présent et avec l'avenir. Tout cela est évident, impérieux, et nous avons lieu d'y croire tout comme nous croyons au vide quand nous mettons le pied sur le bord d'un ravin. Telle est en nous la fonction des instincts. Nos sens, nos appétits, notre conscience, notre sociabilité : autant d'instincts qui ne nous trompent pas. Il me semble que nous ne sommes pas dupes à tout propos d'une vaste illusion quand nous croyons à nous-mêmes sur la foi de notre pensée, au monde extérieur sur la foi de nos sens, au droit du prochain sur la foi de notre conscience, à tout ce qui entretient la vie physique sur la foi de nos appétits. Ces impulsions, ces lumières d'un ordre si différent, nous disent chacune la vérité, en ce sens que nous sommes faits pour y croire, à tel point que, cessant d'y obéir, nous cesserions d'être comme individus et comme société.

A ces révélations, j'ajoute et j'assimile de tout point l'instinct religieux qui nous fait concevoir une autre vie, qui nous représente le moi comme persistant après la mort, pour être puni ou récompensé. Parmi les idées qui nous font ce que nous sommes, celle-ci est capitale, répondant à tout, suffisant à tout. — Idées subjectives, direz-vous avec les Allemands, vérités relatives. — Mais un être n'a besoin

de la vérité que par rapport à lui. L'homme ne se nourrit pas seulement de pain, mais de la parole de Dieu : voilà une vérité relative à l'homme seulement, mais considérable si elle suffit à sa vie morale et à sa vie physique. Quant à la vie future, elle est une donnée ou, si vous aimez mieux, une apparition du même ordre que toutes les données dont nous vivons actuellement. L'idée que nous en avons est vraie au même titre que les autres idées simples, que les autres lumières spontanées, universelles, qui luisent en chacun de nous. Instincts que tout cela, c'est-à-dire apparition des choses en notre esprit, empreinte des choses dans ce miroir qui les attend ; vérité à ce titre, entendant par vérité ce qui est. Qu'est-ce qui serait vrai, si ce n'était ce qui est en nous sans être de nous, intuition plutôt qu'opération de l'esprit, où ne peut se trouver ni l'erreur d'une idée complexe, ni celle d'une idée à laquelle les sens ont prêté leur ministère et fourni leur contingent ?

Parce que vous avez étudié et suivi pas à pas nos événements intellectuels et l'opération de ces instincts d'esprit dont il était question tout à l'heure, parce que vous avez démêlé en tout cela le rôle des muscles, des nerfs, du mouvement, vous n'ébranlez nullement l'autorité des connaissances ainsi produites ou précédées. Un point demeure fixe et lumineux : notre esprit est le lieu où apparaissent les rapports qui constituent le monde. Or, des relations supposent des êtres et des choses relatives les unes aux autres. Quand ces rapports nous apparaissent d'eux-mêmes, spontanément, par voie d'idée simple, ces rapports sont la loi des choses, des êtres ; ils cons-

tituent la vérité, ils portent témoignage de ce qui est. La preuve, c'est que, dans tels cas bien connus, méconnaître ces rapports, cette vérité, c'est cesser d'être. Il y va de la vie si vous ne demandez pas votre réfection aux choses du dehors, si vous assassinez votre prochain, si vous mettez le pied dans le vide, si vous vous jetez dans une fournaise. Ainsi par là le monde, l'avenir, l'humanité, tels qu'ils apparaissent dans notre esprit, reprennent quelque chose de réel et de substantiel. Quant à cet esprit, nous avons exposé nos raisons pour le considérer comme une substance immatérielle. Reste la question de durée. L'immatérialité de l'homme une fois établie, il n'en résulte pas que l'homme ainsi fait soit immortel, *parte meliore sui*. Mais, d'un autre côté, cette conjecture est plausible, car rien ne s'anéantit au monde ; notre corps se dissout, mais ne périt pas. Pourquoi la partie immatérielle de nous-mêmes périrait-elle ? Et si la manière d'être de cette partie de l'homme est la manière individuelle, pourquoi l'individu viendrait-il à s'anéantir? Tout comme la société est faite pour garantir et conserver l'individu, qui en est la substance, de même on peut croire que le monde est fait pour entretenir et garder l'esprit, qui en est le couronnement, la perfection.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE I. — **Impuissance politique de la religion et de la philosophie** 1

I. — En fait de liberté politique, la France n'a pas plus de science que de traditions 1

II. — La philosophie est-elle recevable, sous prétexte qu'elle est uniquement métaphysique, morale et logique, à s'abstenir de politique. 10

III. — La philosophie peut-elle s'exonérer de la politique, en alléguant qu'elle n'est pas une science universelle? . . 15

IV. — La philosophie aurait dû donner aux pouvoirs nouveaux la base que donnait le christianisme aux anciens pouvoirs. 20

V. — Ce gouvernement des esprits, dont une religion fournit l'idéal, est-il nécessaire dans l'œuvre politique, qui est une œuvre où le droit naturel a son évidence? 26

VI. — OBJECTION. — La philosophie n'a rien à voir en matière politique, où les intérêts et les passions ont seuls la parole. 30

VII. — La philosophie peut-elle dire qu'elle s'occupe de l'homme élémentaire et normal, que le citoyen est un homme accidentel, pas davantage? 38

VIII. — OBJECTION. — La philosophie n'a rien à voir en politique, parce que c'est chose régie par des lois ou des volontés surhumaines. 40

IX. — Rôle politique de la science. 44

X. — N'y a-t-il, à l'origine des pouvoirs, que l'une de ces trois choses: précédents, instincts, loi naturelle? 51

XI. — OBJECTION. — Si la société se compose d'individus libres, la conduite politique de la société ne peut être l'objet d'aucune prévision, d'aucune science. 64

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01167 55

BOUND

JUL 24 1928

UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY